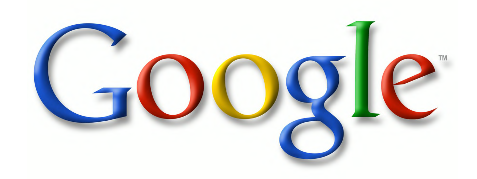

Google



STAN

OEUVRES

DE FÉNELON,

ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI,

PUBLIÉES D'APRÈS LES MANUSCRITS ORIGINAUX

ET LES ÉDITIONS LES PLUS CORRECTES

AVEC UN GRAND NOMBRE DE PIÈCES INÉDITES.

TOME XVI.



A PARIS,

DE L'IMPRIMERIE DE J. A. LEBEL,

IMPRIMEUR DU ROI.

1823.

ŒUVRES

DE FÉNÉLON.

TOME XVI.

ŒUVRES
DE FÉNÉLON,

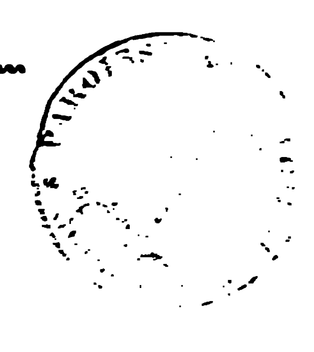
ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI,

PUBLIÉES D'APRÈS LES MANUSCRITS ORIGINAUX

ET LES ÉDITIONS LES PLUS CORRECTES ;

AVEC UN GRAND NOMBRE DE PIÈCES INÉDITES.

TOME XVI.



A PARIS,

DE L'IMPRIMERIE DE J. A. LEBEL,

IMPRIMEUR DU ROI.

1823.

INSTRUCTION PASTORALE

DE MONSEIGNEUR

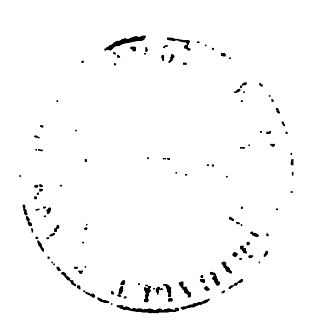
L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI,

AU CLERGÉ ET AU PEUPLE DE SON DIOCÈSE,

EN FORME DE DIALOGUES, DIVISÉE EN TROIS PARTIES.

TROISIÈME PARTIE,

Qui montre la nouveauté du système de Jansénius, et les conséquences pernicieuses de cette doctrine contre les bonnes mœurs.



INSTRUCTION PASTORALE

DE MONSEIGNEUR

L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI,

EN FORME DE DIALOGUES,

SUR LE SYSTÊME DE JANSÉNIUS.

TROISIÈME PARTIE,

QUI MONTRE LA NOUVEAUTÉ DU SYSTÊME DE JANSÉNIUS, ET LES CONSÉQUENCES PERNICIEUSES DE CETTE DOCTRINE CONTRE LES BONNES MOEURS.

DIX-SEPTIÈME LETTRE,

Sur la nouveauté du systême de Jansénius, qui n'a aucune apparence de tradition.

MONSIEUR Fremont revint hier céans, Monsieur, avec une grande espérance de rendre sa cause victorieuse. Le point décisif, me dit-il d'abord, est la possession des écoles. Malgré l'inquisition des Molinistes, notre systême triomphe dans les cahiers des professeurs, dans les thèses des bacheliers, et dans les sommes de théologie. L'Eglise le voit, comme vous voyez le soleil; son approbation tout au moins

tacite nous suffit. Pouvez-vous aller plus loin qu'elle, et condamner ce qu'elle ne condamne pas? La doctrine de saint Paul a passé à saint Augustin, et saint Augustin nous l'enseigne, depuis treize cents ans, dans son texte que l'Eglise adopte.

Voulez-vous, lui répliquai-je, que je vous démontre par une voie abrégée la nouveauté de ce système?

J'en défie, s'écria-t-il, tous les Molinistes.

Laissons les Molinistes, repris-je. Oseriez-vous récuser Jansénius?

Il a composé, me dit M. Fremont, une excellente tradition pour notre doctrine.

Il a composé, repris-je, une fausse tradition pour prouver son hérésie sur ce que l'exemption de contrainte est le genre de liberté qui suffit pour le mérite et pour le démérite. Ainsi sa tradition imaginaire est renversée par la condamnation de ce dogme hérétique; mais il n'a jamais osé entreprendre d'établir une tradition en faveur de son système des deux délectations invincibles.

Notre système, dit M. Fremont, est établi dans tous les siècles.

Vous en jugerez, repris-je, par le propre aveu de Jansénius. Aussitôt je lui lus ces paroles : « Saint » Augustin est le premier qui a mis dans l'intelli- » gence des Chrétiens le fondement de la grâce de » Jésus-Christ. Avant lui cette vérité étoit envelop- » pée de si grandes ténèbres, si cachée comme sous » terre par tant de détours, et si embarrassée par » tant d'embrouillemens inexplicables, que nous » devons TOUT A LUI SEUL, s'il est vrai que nous

» pensions quelque chose de droit sur cet arbre » de vie (1). »

Il y avoit, dit M. Fremont, dans les quatre siècles qui ont précédé saint Augustin, une véritable tradition pour notre système. Mais comme elle étoit un peu obscure, ce Père l'a débrouillée.

Quelle tradition, repris-je, pouvoit-il tirer de ces *enveloppes*, de ces *ténèbres*, de ces *détours comme cachés sous terre*, de *tant d'embrouillemens inexplicables? Inextricabilibus laqueis*. Une tradition doit être claire, générale, uniforme et décisive. Ici, de votre propre aveu, saint Augustin paroît *le premier* qui enseigne votre système. Avant lui tout est *embrouillé*, *inexplicable*, *comme caché sous terre. Nous devons tout* A LUI SEUL. La tradition doit nécessairement venir de tous, ou du moins de presque tous les Pères. Elle est fausse et insoutenable, si elle est dûe à un *seul. Quod ab omnibus, quod ubique, quod semper* (2). Qui est-ce qui a jamais osé commencer une tradition par le quatrième siècle? Il n'y a que Jansénius qui ait été réduit à une si honteuse date. *Saint Augustin est le premier*, dit-il. Voilà saint Augustin qui, de l'aveu de votre maître, *est le premier des Pères* qui ait enseigné votre système. Avant ce Père ce que vous nommez *le fondement de la grâce de Jésus-Christ* n'étoit point encore *dans l'intelligence de Chrétiens*. Or il est évident que ce qui n'étoit point *dans l'intelligence des Chrétiens*, pendant ces quatre premiers siècles, n'avoit point alors une tradition constante; donc votre système n'avoit aucune tradition constante pendant

(1) *L. proœm.* cap. XXX. — (2) VINC. LIRIN. *Common.* cap. II.

ces quatre premiers siècles. C'est déshonorer saint Augustin que de dire qu'il a été *le premier* à enseigner ce systême. S'il a été le premier, il a dit ce que les autres n'avoient pas dit avant lui; il a dit ce qui étoit alors nouveau et par conséquent faux. *Nova sunt quæ dicitis, etc.* (1) C'est encore bien pis quand on n'a point de honte de dire que *nous devons* ce systême *à lui seul.*

Saint Augustin, me dit M. Fremont, a produit une tradition contre Pélage.

Oui, repris-je, pour prouver le péché originel, la nécessité de la grâce intérieure, et la prédestination. Aussi n'est-il point *le premier* qui ait enseigné clairement ces dogmes de foi; mais quant à votre systême des deux délectations invincibles, ce Père n'a jamais dit le moindre mot pour l'autoriser par une tradition. S'il l'avoit fait, Jansénius seroit inexcusable d'avoir osé dire que ce Père *est le premier* qui l'ait enseigné. Mais venons au fait. Pouvez-vous produire un seul des Pères cités par saint Augustin, qui ait enseigné votre systême des deux délectations invincibles? Bien plus, montrez-en un seul, si vous le pouvez, avant saint Augustin, qui ait établi ce systême tant vanté. Que si vous ne le pouvez pas, avouez, avec Jansénius, que *saint Augustin est le premier* qui a commencé une tradition prétendue en faveur de ce systême tout nouveau dans le cinquième siècle. Honteuse tradition qui est convaincue de nouveauté par l'aveu même de ses défenseurs! Une tradition doit embrasser *tous* les Pères, *tous les temps et tous les lieux.* Il faut la

(1) *Contra Jul.* lib. III, cap. III, n. 9: tom. X, pag. 557.

mener de siècle en siècle sans interruption depuis les apôtres jusqu'à nous. Cette chaîne seroit sans force si on en rompoit le moindre chaînon. Par exemple, que diroient les Protestans, si nous étions contraints de leur abandonner les quatre premiers siècles sur la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, et si nous étions réduits à confesser que ce dogme n'étoit point *dans l'intelligence des Chrétiens* pendant tous les siècles, en sorte que *saint Augustin a été le premier* qui l'ait enseigné? N'auroit-on pas horreur d'un théologien qui donneroit un tel triomphe aux Protestans, en ne commençant sa tradition sur l'Eucharistie que par saint Augustin au cinquième siècle?

La tradition, disoit M. Fremont, qui étoit obscure avant saint Augustin, est devenue claire par lui, et elle l'est depuis treize cents ans.

Cette tradition, repris-je, est visiblement nulle avant saint Augustin. Je ne veux point examiner ici, si saint Augustin, saint Prosper et saint Fulgence ont établi votre système. C'est la question disputée entre nous; mais après avoir vu les quatre siècles qui ont précédé saint Augustin, et où toute tradition vous manque, voyons les treize siècles postérieurs que vous alléguez d'un ton si victorieux. Ou produisez des textes clairs et décisifs tirés des témoins de la tradition en chaque siècle depuis saint Augustin jusqu'à nous, ou avouez de bonne foi, que cette prétendue tradition, qui commence si tard par saint Augustin, a fini par lui; et que comme il *est le premier*, il est aussi le dernier qui l'ait *mise dans l'in-*

telligence des Chrétiens. Cette tradition a été comme un avorton qui meurt en naissant.

J'offre, disoit M. Fremont, de vous produire cent auteurs de ces treize siècles, qui ont enseigné la grâce efficace par elle-même.

Je ne dis rien, repris-je, contre cette espèce de grâce, qui est contestée dans les écoles entre les congruistes et les Thomistes. Souvenez-vous que je me borne toujours à rejeter votre système des deux délectations invincibles. Ou montrez-le nettement en termes exprès, de siècle en siècle, dans les témoins de la tradition pendant ces treize siècles, ou renoncez à toute tradition.

Comme M. Fremont ne vouloit point entrer en preuve sur une tradition claire pour son systême pendant tant de siècles, je crus devoir le presser du côté de l'Eglise grecque. Voici, lui dis-je, ce que votre maître avoue pour toute l'Eglise d'Orient. « Saint Augustin, dit-il, a découvert les secrets » (de la grâce); car pour les Grecs, Origène fut » autrefois parmi eux le chef de la doctrine sur » la théologie. » Vous engageriez-vous à suivre sur la grâce, la tradition d'une Eglise où *Origène* est *le chef de la doctrine sur la théologie?*

Non, dit brusquement M. Fremont. Origène est le véritable auteur du pélagianisme, comme Jansénius l'a fort bien remarqué.

Espérez-vous, repris-je, de trouver une tradition nette et suivie en faveur de votre systême des deux délectations invincibles dans cette Eglise orientale, [illegible] sa *théologie* de l'auteur de l'hérésie pé-

lagienne ? Ecoutez encore Jansénius : « Après Origène, vint saint Chrysostôme. C'est de lui, comme de leur source commune, que tous les autres qui ont un nom connu, ont tiré tout ce qu'ils enseignent de bon sur l'Ecriture (1). » Croyez-vous que tous les autres Grecs aient tiré d'Origène et de saint Chrysostôme votre systême des deux délectations invincibles ? Le voyez-vous bien développé dans ces deux auteurs ? Ceux qui les ont suivis, ont-ils pu y voir ce qui n'y est pas ? De plus oseriez-vous produire des textes de ces Grecs qui ont suivi Origène et saint Chrysostôme sur la grâce ? En composeriez-vous une tradition ? Saint Chrysostôme même ne vous paroît-il pas avoir pensé autrement que saint Augustin sur l'Epître aux Romains ?

D'autres Grecs, disoit M. Fremont, ont pu contredire Origène et saint Chrysostôme.

N'avez-vous pas vu, repris-je, que, selon Jansénius, *tous les autres* Grecs *qui ont un nom connu ont tiré* (de cette *source commune*) *tout ce qu'ils enseignent de bon sur l'Ecriture?* N'espérez donc rien d'aucun auteur grec, *qui ait un nom connu.* Mais ne vous lassez point d'écouter votre maître. « Pour expliquer (la grâce), dit Jansénius, la plupart de leurs disciples (d'Origène et de saint Chrysostôme) ont été si malheureux, qu'il a fallu un grand travail de certains auteurs pour justifier ceux-ci SUR LES ERREURS OU ILS SONT TOMBÉS, AU MOINS QUANT AU LANGAGE. Tout ce que les Grecs postérieurs ont donné de solide et de louable, (CE QUI EST TRÈS-PEU DE CHOSE) vient de la source de saint Augustin.

(1) *L. proœm.* cap. V.

» *Quod perquam exiguum est.* » Voilà la tradition de l'Eglise grecque depuis ces deux Pères, c'est-à-dire depuis treize cents ans, qui, loin d'enseigner votre systême, paroît à Jansénius pélagienne, au moins pour les expressions, puisque *la plupart* de ces auteurs ont été *malheureux* jusqu'à *tomber* dans les *erreurs* des Pélagiens, *au moins quant au langage*. Quelle tradition tirez-vous de ces auteurs, qu'on a tant de peine à justifier, et dont le *langage* est pélagien?

Jansénius, dit M. Fremont, excepte quelque Grecs, qui ont puisé dans *la source de saint Augustin.*

Que ferez-vous d'eux? repris-je. En composerez-vous une tradition? Quelle force auront-ils, eux qui ont dit *si peu de chose? Quod perquam exiguum est.* Oseriez-vous les comparer *à la plupart* des Grecs qui sont *tombés* dans *les erreurs* pélagiennes, *au moins quant au langage?* Enfin, où trouverez-vous un seul Grec, qui ait enseigné votre systême des deux délectations invincibles? Ainsi tout vous manque. Vous voilà abandonné de l'Orient et de l'Occident avant et depuis saint Augustin. Que deviendrez-vous?

Nous avons au moins, dit M. Fremont, les siècles des scolastiques, où les Thomistes sont pour nous.

Cherchez bien, repris-je. Vous ne trouverez aucun Thomistes, avant les temps malheureux de Jansénius, qui ait enseigné ni favorisé votre systême des deux délectations invincibles. Mettons donc à part les Thomistes qui vous désavouent, qui vous condamnent, qui ne se croient catholiques qu'autant qu'ils

s'éloignent de vous. Ne les appelez plus à votre secours. Où trouvez-vous une tradition dans l'Ecole pour votre systême?

Je vous réponds, me dit M. Fremont, ce que Jansénius a répondu. « L'ancienneté des opinions des » scolastiques, et la multitude de ceux qui les suivent, doivent-elles détourner l'Eglise de les examiner » et de les censurer, si elles se trouvent contraires » à la doctrine plus ancienne de saint Augustin (1)? »

Ne savez-vous pas, repris-je, que la tradition ne consiste que dans *l'ancienneté* et dans *la multitude* des théologiens qui ont enseigné une doctrine d'une façon uniforme?

Saint Augustin, me dit-il, est plus ancien que tous ces scolastiques.

C'est sur saint Augustin, repris-je, qu'on dispute. On vous soutient qu'il est contre vous; on ajoute qu'il ne peut point être pour vous, si vous n'avez aucune tradition. Or vous n'avez aucune tradition, ni avant ce Père ni après lui. Donc il ne peut pas être pour vous. Ecoutez encore Jansénius, pour remarquer comment il rejette l'autorité de toutes les écoles. « Ils me répondront peut-être, dit-il (2), que » les opinions des scolastiques, qui paroissent ici » réprouvées par saint Augustin, ont été familières » PRESQUE DANS TOUTE L'ÉGLISE UNIVERSELLE DEPUIS » ENVIRON CINQ CENTS ANS, et qu'il s'ensuit que l'E- » glise presque tout entière est complice de ces er- » reurs. En effet, le peuple chrétien croit dans tout » l'univers ce que les curés et les évêques lui ensei- » gnent. Or ceux-ci enseignent ce qu'ils ont appris

(1) *L. procem.* cap. XXX. — (2) Ibid.

» par tradition dans les écoles, ou des docteurs, ou » de leurs écrits. Donc, s'ils ont enseigné pendant » tant d'années la plupart de ces opinions, qui sont » réprouvées par saint Augustin, L'EGLISE PRESQUE » TOUT ENTIÈRE A ÉTÉ INFECTÉE DE CES ERREURS. » Où prendrez-vous une tradition pour votre systême, si *les opinions des scolastiques* opposées à celles que vous prétendez de tirer de saint Augustin *ont été familières presque dans toute l'Eglise universelle depuis environ cinq cents ans? Si l'Eglise presque tout entière* a été pendant tant de siècles *complice de ces erreurs*, et si elle en a été *infectée*, la tradition sera pélagienne.

Jansénius ne parle ainsi, me dit M. Fremont, que pour le seul point de la notion de la liberté.

Nullement, repris-je. Jansénius parle en général des *opinions des scolastiques qui paroissent*, selon lui, *réprouvées par saint Augustin*. Il parle de plusieurs *erreurs*. Il parle *de la plupart de ces opinions*. Ne dites donc plus qu'il ne fait cet aveu que sur un seul point. De plus ce point emporte tous les autres. « C'est, dit Jansénius (1), le point qui décide de toute » la dispute. *Ille quippe cardo est, in quo tota causa » vertitur.* » Il assure que la grâce ne peut être comprise que par l'explication du libre arbitre. *Gratia, quæ sine libero arbitrio intelligi nequit.* En effet tous les scolastiques, qui enseignoient qu'il faut un libre arbitre dégagé de tout attrait plus fort que lui, ne pouvoient pas tolérer le systême de vos deux délectations invincibles, qui sont des liens et des attraits plus forts que notre volonté. Vous le voyez.

(1) *Præf. in lib.* VI *de Orat. Chr.*

donc. Jansénius laisse entendre que *presque toute l'Eglise universelle, depuis environ cinq cents ans*, a été *complice de ces erreurs* pélagiennes.

Jansénius, me répondit M. Fremont, dit seulement *presque toute l'Eglise.*

En voilà, repris-je, beaucoup plus qu'il n'en faut pour renverser votre tradition. Ce qu'on nomme tradition doit être uniforme dans tous les auteurs, dans tous les temps et dans tous les pays. Comment pourriez-vous imaginer une tradition contraire à ce qui auroit été enseigné et cru par l'Eglise *presque tout entière?* Oseriez-vous l'entreprendre? Remarquez que la tradition ne se trouve jamais dans toute l'Eglise sans aucune exception pour les cas de trouble, de division et de dispute. Par exemple les Rebaptisans, les Ariens et les Pélagiens avoient beaucoup d'évêques pour eux. Que pouvoit-on leur opposer? Tout au plus *l'Eglise presque tout entière?* C'est pourquoi Vincent de Lérins assure qu'il faut *suivre les sentimens et les décisions de tous ou de presque tous les pasteurs et docteurs. Omnium, vel certè penè omnium* (1). Il ajoute que quand *une partie* de l'Eglise *se soulève* contre tout le reste, et malgré le sentiment *uniforme d'un nombre beaucoup plus grand de Catholiques, il faut préférer l'intégrité du reste du corps à la corruption d'une partie* (2). Nous ne voyons, pendant ces cinq cents ans des scolastiques, aucune partie de l'Eglise qui ait réclamé contre ces opinions de l'Ecole. Mais supposé même ce qui est faux, savoir qu'un certain nombre d'évêques e de théologiens eussent protesté, n'au-

(1) *Common.* I, cap. II. — (2) Ibid. cap. XXVIII.

roient-ils pas été d'abord accablés par l'autorité de *l'Eglise presque tout entière?* La tradition n'est-elle pas claire comme le jour pour la doctrine qui étoit soutenue par *l'Eglise presque tout entière*, pendant environ cinq cents ans?

On ne vous abandonne, me dit M. Fremont d'un ton dédaigneux, que les seuls scolastiques pendant ces temps-là. On ne vous les abandonne pas même tous sans exception.

Lisez, repris-je, et rendez gloire à Dieu. *Quamvis refragantibus scolasticis* UNIVERSIS, dit Jansénius (1) *Malgré la contradiction* DE TOUS *les scolastiques*. Vous le voyez; il n'en excepte pas un seul; *universis*. D'ailleurs les peuples ne pouvoient rien apprendre sur la doctrine que par les instructions des pasteurs. Les pasteurs ne pouvoient leur enseigner que ce qu'ils avoient appris, et ils ne pouvoient rien apprendre que dansles écoles. Pendant ces cinq cents ans vous ne trouverez point d'autres sources d'études théologiques en Occident, que les écoles. Les scolastiques étoient alors les seuls témoins connus de la tradition. Si d'autres, comme les Vaudois, ont enseigné, c'est furtivement et sans approbation. *Le peuple chrétien*, comme Jansénius l'avoue, *croyoit* donc *dans tout l'univers ce que les curés et les évêques lui enseignoient*. Or les curés et les évêques ne pouvoient enseigner que ce qu'ils apprenoient *par tradition dans les écoles ou des docteurs, ou de leurs écrits*. Toute la tradition étoit donc évidemment réduite pendant ces cinq siècles à la doctrine des scolastiques. Quand même quelques scolastiques

(1) *L. Proœm.* cap. XIX.

auroient contredit tous les autres (fable incroyable que vous n'oseriez soutenir), il auroit sans doute fallu *préférer presque tous les pasteurs et docteurs* à ce nombre beaucoup moindre. *Vel certè penè omnium.* Voilà tout *le peuple chrétien* inévitablement séduit par presque tout le corps pastoral en faveur de l'impiété pélagienne.

Jansénius, disoit M. Fremont, a parlé improprement et avec exagération, quand il a dit, *malgré la contradiction* DE TOUS *les scolastiques ;* vous insistez inutilement sur cette expression un peu trop forte.

Je suis content, repris-je, dès que vous m'abandonnez la plupart des scolastiques, qui étoient les seuls théologiens, et par conséquent les seuls témoins de la tradition pendant ces siècles. Vous ne pourriez opposer qu'un très-petit nombre à un très-grand. C'est ce qui ne peut jamais faire une tradition *de presque toute l'Eglise,* puisqu'au contraire *presque toute l'Eglise* étoit visiblement alors contre votre système. De plus vous ne sauriez montrer, en chacun de ces siècles, un petit nombre de scolastiques qui aient enseigné ce système de Jansénius. Outre que vous n'oseriez entrer en preuve là-dessus, d'ailleurs je prends Jansénius lui-même pour témoin et pour juge de l'état où il a trouvé toutes les écoles, quand il y est entré. Aussitôt je fis lire à M. Fremont ces textes de son maître. « J'étois dans le plus vio-
» lent étonnement de voir que ces mystères de la
» grâce... sont maintenant plongés dans de si épaisses
» ténèbres, et CACHÉS SOUS TANT DE RUINES, en sorte
» qu'ils étoient INCONNUS A CES HOMMES INNOMBRABLES,
» qui ont tant de piété, de zèle et de pénétration

» d'esprit, lesquels disputent entre eux avec tant » d'ardeur sur la vérité (1). »

Les voilà, repris-je, ces théologiens *innombrables* qui continuoient alors la tradition. Ces hommes si pieux, si zélés et si pénétrans, *étoient plongés dans* de si *épaisses ténèbres*, et les mystères de la grâce étoient *cachés sous tant de ruines*. Est-ce donc là une tradition? Mais remarquez que tous ces théologiens, tant thomistes que congruistes, qui *disputoient entre eux avec tant d'ardeur*, étoient réduits en ce point que vos prétendus *mystères de la grâce* leur étoient également *inconnus*. C'étoit cette ignorance universelle et ces *ruines* de la tradition, qui mettoient votre maître *dans le plus violent étonnement*.

Jansénius, disoit M. Fremont, ne nomme point les Thomistes et les congruistes. C'est vous qui voulez deviner ce qu'il ne dit pas.

Écoutez-le, repris-je. « Il ne sera pas hors de pro» pos, dit-il (2), de toucher en peu de mots les di» verses opinions sur la grâce. Les docteurs de ce » temps, qui disputent avec tant de clémence sur la » grâce efficace, sont partagés en deux opinions prin» cipales. Les uns la font consister dans une certaine » motion, ou impulsion de Dieu qui détermine effi» cacement par elle-même la volonté à consentir. » Les autres, croyant que l'efficacité de cette opéra» tion renverse directement le libre arbitre, ont in» venté une autre espèce de grâce, dont l'opération » est par sa nature diamétralement opposée à la » première..... Les premiers donnent communément » à leur grâce le nom de prédétermination physique,

(1) *L. proœm.* cap. XI. — (2) *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. I.

» et

» et les seconds celui de grâce congrue... Il y a cette » différence entre eux, que ceux qui soutiennent la » prédétermination physique sont dans un grand » embarras, pour ne paroître point détruire le libre » arbitre, et que les autres y sont de leur côté, pour » ne détruire pas la vérité de la grâce chrétienne. » Les voilà les Thomistes et les congruistes qui partageoient alors les écoles, et qui *disputoient entre eux avec tant d'ardeur.* Les voilà ces théologiens *innombrables*, qui malgré *tant de piété, de zèle et de pénétration d'esprit*, étoient *plongés dans de si épaisses ténèbres*, et pour qui *les mystères de la grâce..... étoient cachés sous tant de ruines..*

Jansénius, s'écria M. Fremont, dit que ces deux opinions étoient les *principales.* Mais il se garde bien d'avouer qu'elles étoient les seules dans les écoles.

1°, Repris-je, vous êtes dans l'impuissance de montrer que la vôtre eût alors le moindre vestige de possession. 2° Si les deux *principales opinions* qui partageoient les écoles étoient différentes de votre système, en sorte que votre système fût alors *inconnu* et *caché sous des ruines* à l'égard de ces théologiens *innombrables*, ce système inconnu et enseveli sous tant de ruines ne pouvoit avoir alors aucune tradition ni possession constante dans *presque toute l'Eglise universelle.* En voilà assez pour vous accabler.

Nous pouvons, disoit M. Fremont, nous joindre aux Thomistes, pour trouver une tradition avec eux, quoique nous ne l'ayons pas étant seuls.

Non, repris-je, vous ne pouvez point le faire de bonne foi. Nous avons déjà vu les différences essentielles qui sont entre leur système et le vôtre. Com-

mencez par abandonner le vôtre, si vous voulez embrasser le leur, pour vous enter sur la tige de cette école, et pour entrer dans ses droits; sinon avouez la nouveauté honteuse de votre systême, dans tout ce qu'il a de distingué de celui des Thomistes. En un mot, votre systême des deux délectations invincibles, que vous vous flattez de trouver dans saint Augustin, sort tout-à-coup de dessous terre du temps de Jansénius, sans que cet auteur puisse dire de qui il l'a appris ni dans les écoles catholiques, ni dans les auteurs approuvés depuis treize cents ans.

Les Thomistes, s'écrioit M. Fremont, ne doivent point nous rejeter.

Ils vous désavouent, repris-je, et Jansénius lui-même ne veut point être un disciple de leur école. Si on demande, dit-il, « avec laquelle de ces deux » opinions la véritable doctrine de saint Augustin » sur le secours médicinal s'accorde, il faut répon- » dre encore une fois, qu'il ne s'accorde NI AVEC » L'UNE NI AVEC L'AUTRE. *Dicendum est enim ex in-* » *tegro* CUM NEUTRA CONVENIRE. » Il contredit les Thomistes et les congruistes.

Il est vrai, disoit M. Fremont, que notre systême et celui des Thomistes sont un peu différens. Mais...

La différence est essentielle, lui répliquai-je, puisque, selon votre maître, la prémotion des Thomistes n'est point une *grâce médicinale de Jésus-Christ*, d'où il s'ensuit qu'elle ne peut être qu'une grâce pélagienne du Créateur. Il y a, dit Jansénius (1), « di- » verses différences entre le secours médicinal de Dieu » et la prédétermination physique..... Cette prédé-

(1) *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. XI.

» termination ne vient que de la philosophie.... Elle
» est comme un certain concours général de Dieu
» dans l'ordre surnaturel. Le secours DE JÉSUS-CHRIST
» N'EST NULLEMENT DE MÊME. NULLO PACTO... Elle est
» établie à cause de l'indifférence naturelle de la vo-
» lonté. Le secours de Jésus-Christ N'EST NULLEMENT
» DE MÊME. NEUTIQUAM.... Elle renverse par les fonde-
» mens le principe de la grâce médicinale de Jésus-
» Christ..... Ce ne seroit rien, si saint Augustin, au-
» quel le nom de prédétermination est inconnu, avoit
» admis le fond de la chose.... Mais il y une diffé-
» rence qui n'est pas médiocre dans les choses mêmes, »
entre la délectation et la prédétermination........ De plus, coupons court. Ou montrez votre système des deux délectations invincibles dans les scolastiques *innombrables* de ces cinq cents ans, ou avouez de bonne foi, comme Jansénius, que ces *mystères de la grâce* leur étoient *inconnus*, et demeuroient *cachés sous tant de ruines* à leur égard. Montrez-nous, si vous le pouvez, à Paris avant les temps de l'abbé Saint-Cyran et de Jansénius, à Louvain avant Baïus, à Cologne, dans toute l'Allemagne, dans toute l'Italie, dans toute l'Espagne, dans toutes les autres nations catholiques, quelques théologiens approuvés, qui, pendant cinq cents ans, aient empêché la prescription en faveur de ce système tant vanté. Vous ne pouvez ni le faire, ni avouer humblement votre impuissance. Oserez-vous toujours parler si hautement de votre tradition, sans pouvoir nommer jamais aucun des témoins qui l'ont continuée pendant ces siècles?

A toute extrémité, me dit M. Fremont, je vous ré-

pondrai ce que Jansénius répond. Alors il lut ces paroles : « Dieu a promis pour cette vie à son Eglise la » croyance pure des mystères, mais non leur intel» ligence...... C'est ce qui est arrivé sur la plupart » des points de doctrine, où les scolastiques ont » contredit saint Augustin. Car et eux et l'Eglise » entière ont professé la pure foi DANS LEURS CANONS, » DANS LEURS PRIÈRES, ET DANS L'ORAISON DOMINICALE » même, qu'on récite chaque jour. Tout ce que saint » Augustin a enseigné sur la grâce et sur la prédes» tination se trouve dans ces MONUMENS. Mais comme » les hommes ne font point d'attention à ces monu» mens, ou ne les conçoivent pas, il arrive de là » qu'ils se partagent en diverses opinions, par les» quelles ILS DÉTRUISENT, sans y prendre garde, la foi » catholique qu'ils professent. Mais comme on dit » d'ordinaire, pour l'administration des sacremens, » que la volonté générale de faire ce que Jésus-Christ » a institué, ou que l'Eglise fait, corrige secrètement » les opinions de ceux qui ont une doctrine fausse et » même hérétique sur la forme des sacremens, de » même la foi immobile, par laquelle les hommes » croient que ce qui est contenu dans les canons ou » dans la prière qu'on fait à Dieu est véritable, cor» rige les fausses opinions, (1) etc. »

Toutes les sectes les plus monstrueuses, lui répliquai-je, sont bien obligées à Jansénius et à votre parti. Voilà la tolérance établie en leur faveur, pourvu que l'on conserve les anciens *monumens*, tels que les *canons, les prières et l'Oraison Dominicale.* Je veux bien par surabondance y ajouter le

(1) *L. proœm.* cap. XXIX.

Symbole des apôtres et le Décalogue. Les tolérans ne m'en dédiront pas. Chacun prononcera du bout des lèvres ces paroles; chacun aura l'intention de croire ce qu'elles signifient. Eh! quel est le Chrétien en aucune secte, fût-il même socinien, qui refuse de croire ce qui est contenu dans le Décalogue, dans l'Oraison Dominicale, dans le Symbole, et même dans les anciens canons, pourvu qu'il lui soit permis de les expliquer à sa mode dans un sens radouci? A cette condition toutes les sectes seront en paix avec nous. L'Arien dira qu'il croit de Jésus-Christ ce qu'il lui semble en trouver dans le Symbole. Le Calviniste dira qu'il croit de la présence de Jésus-Christ au Sacrement ce qu'il lui paroît en trouver dans le texte des Ecritures, et dans les anciens *monumens*. Chacun aura l'intention de croire ce qui a été toujours cru par l'Eglise universelle. Chacun sauvera sa foi par *les monumens*, auxquels il *ne fera point d'attention*, et qu'il *ne concevra point*. Chacun *détruira, sans y prendre garde, la foi catholique qu'il professera*. *La volonté générale* de croire ce qui est dans ces *monumens* purifiera toutes les plus monstrueuses erreurs. Cette *volonté générale corrigera secrètement....... une doctrine fausse et même hérétique*. La foi de l'Eglise se conservera dans ces simples formules, quoiqu'on en *détruise, sans y prendre garde*, toute la doctrine. Les Sociniens demanderont à être tolérés, quoiqu'ils soutiennent que Jésus-Christ n'est qu'un simple homme, nommé Dieu improprement à cause de la sagesse divine dont il étoit éclairé. Ils diront que les trois personnes de la Trinité ne sont que trois noms. Ils ajouteront

que le péché originel se réduit au mauvais exemple qu'Adam nous a donné, et que la grâce n'est que la raison que Dieu nous communique. Tous les prétendus Chrétiens de toutes les sectes n'auront qu'à s'embrasser, qu'à être bons amis, qu'à communier ensemble, pourvu qu'ils conservent les anciens *monumens*, qu'ils les récitent du bout des lèvres, et qu'ils aient tous *la volonté générale* de croire ce qui est contenu dans ces textes. Cette volonté générale *corrige secrètement* toute *doctrine fausse et même hérétique* contre la Trinité, contre l'Incarnation, contre le péché originel, et contre la grâce. Ce principe si pacifique étant posé, je m'étonne de ce que vous ne tolérez point bénignement les Molinistes. Pourquoi êtes-vous si âcres contre eux seuls? Sont-ils plus intolérables que les Sociniens? Ne gardent-ils pas les anciens *monumens*, avec lesquels tout est purifié? Voilà les scolastiques qui, pendant environ cinq cents ans, *ont contredit saint Augustin* sur la grâce, de l'aveu de Jansénius. Ces scolastiques pélagiens étoient pendant ces siècles les seuls témoins de la tradition. Mais qu'importe? Ils avoient dans leurs mains ces *monumens*, auxquels ils *ne faisoient point d'attention*, *ou qu'ils ne concevoient pas*. Ils *détruisoient* même, *sans y prendre garde*, *la foi catholique*, qui n'étoit plus que dans la lettre morte de ces textes. Ils alloient jusqu'à combattre positivement cette foi par *une doctrine fausse et même hérétique*, c'est-à-dire par l'impiété pélagienne. Qui ne croiroit que tout étoit perdu? Mais rassurez-vous. *La volonté générale* de suivre ces textes purifioit tout, et c'est cette même volonté qui peut encore

sauver aussi la pure foi dans les Sociniens. Oh! la merveilleuse vertu de ces textes! oh! le rare expédient pour sauver la saine doctrine, sans que personne l'enseigne ni la croie pendant cinq cents ans!

Pouvez-vous me nier, disoit M. Fremont, que *Dieu a promis pour cette vie à son Eglise la croyance pure des mystères, mais non leur intelligence?*

Dieu, repris-je, se contente, pour les peuples les plus ignorans, d'une *croyance* imparfaite, qui demande quelque connoissance au moins confuse des principaux mystères. Autrement ils ne croiroient pas; ils ne feroient que prononcer aveuglément du bout des lèvres le Symbole, comme s'ils prononçoient des paroles de l'Alcoran ou de la religion chinoise. De plus, Dieu a promis au corps des pasteurs *l'intelligence* des mystères, au moins jusqu'au degré nécessaire pour les fixer, pour les distinguer des erreurs que les hérétiques tâchent de substituer en leur place, et pour les démêler des vaines subtilités des novateurs. C'est ainsi, par exemple, que le concile de Nicée avoit assez *l'intelligence* de la divinité du Verbe, pour rejeter très-nettement et avec précision tout ce que les Ariens insinuoient pour donner le change. C'est encore ainsi que l'Eglise a eu une intelligence assez distincte de la présence réelle, pour rejeter tous les termes captieux par lesquels Calvin la détruisoit, en paroissant l'admettre. Si le corps des pasteurs n'avoit aucune *intelligence* des dogmes sur lesquels ils décident, et qu'ils enseignent, la tradition ne seroit qu'une aveugle transmission d'un je ne sais quoi caché dans les anciens *monumens.* Les peuples et les pasteurs mêmes ne croiroient rien de

distinct. Ils ne feroient que réciter ce je ne sais quoi, du bout des lèvres, par une superstition insensée. La religion seroit le comble de l'absurdité. Qui est-ce donc qui ne sera pas saisi d'horreur à la vue de ces paroles de Jansénius que nous venons de lire? Voilà ce qu'il a été contraint de soutenir pour sauver son système. 1° Le système de Jansénius ne trouve aucun appui dans les quatre siècles qui ont précédé saint Augustin. *Avant lui* ce système étoit *enveloppé de tant de ténèbres, et si caché comme sous terre.* 2° Toute l'Eglise grecque, instruite par *Origène* et par *saint Chrysostôme*, enseigne à peine quelque chose *de solide et louable. C'est très-peu de chose. Ils ont été si malheureux* ces témoins de la tradition dans l'Orient, *qu'il a fallu un grand travail pour les justifier sur les erreurs où ils sont tombés, au moins quant au langage.* 3° A l'égard de l'Eglise latine, vous alléguez saint Augustin, saint Prosper, saint Fulgence. Mais c'est cette autorité même qu'on vous conteste. Que trouvez-vous pendant six cents ans depuis ces trois Pères, jusqu'au *Maître des Sentences* et aux scolastiques? Vous n'oseriez entreprendre de nous faire *pour ces siècles* le tissu d'une sérieuse tradition où nous trouvions vos deux délectations invincibles clairement marquées. 4° Les cinq cents ans des scolastiques nous sont abandonnés par Jansénius, *malgré*, dit-il, *tous les scolastiques. Quamvis refragantibus scholasticis universis.* Il n'a aucune ressource pour ces cinq siècles, que les *monumens*, qui étoient sans cesse contredits. *Il n'a pour lui* que *la volonté générale qui étoit dans les peuples*, de croire tout ce qu'ils ne croyoient nullement, et qu'ils *détruisoient*

par *une doctrine hérétique.* Où en sommes-nous, et ne devroit-on pas déchirer ses habits, ou du moins boucher ses oreilles, quand on entend de tels blasphêmes dans la maison de Dieu? Voilà une doctrine inconnue pendant quatre siècles avant saint Augustin. Il n'en reste aucune trace après ce Père, pendant six cents ans, dans l'Eglise latine; la grecque l'a sans cesse combattue, *au moins quant au langage;* et enfin cette doctrine est inouïe pendant les cinq siècles des scolastiques; *scholasticis universis.* Peut-on avoir le cœur catholique, et tolérer un systême si dépourvu de toute apparence de tradition?

Supposons, dit M. Fremont, que notre systême n'étoit point, avant Jansénius, l'une des *deux principales opinions* qui partageoient les écoles. Au moins ce systême pouvoit être alors une troisième opinion moins principale que les deux premières. En voilà assez pour nous autoriser.

C'est à vous, lui répliquai-je, à prouver que cette troisième opinion étoit aussi en possession des écoles avec les deux principales. Or vous n'en sauriez montrer la moindre trace. D'ailleurs Jansénius, qui ne pouvoit pas ignorer son propre fait, c'est-à-dire l'état où il venoit de trouver les écoles en y entrant, avoue qu'elles étoient toutes contre son systême. *Quamvis refragantibus scholasticis universis.* Enfin voulez-vous faire attention à une circonstance bien importante. Jetez les yeux sur Calvin, qui contredit l'Eglise, et qui cherche dans tous les coins de la terre quelqu'un qui autorise son erreur. Qu'enseigne-t-il? Il soutient votre systême des deux délectations invincibles. Je l'ai démontré. *Im-*

presso, dit-il, *delectationis affectu*, quand il parle de la bonne volonté: *Delectatione et proprio appetitu movetur*, dit-il, quand il parle de la volonté corrompue. S'il eût trouvé au dedans de l'Eglise catholique une seule école qui eût enseigné ce systême, il n'auroit pas manqué de la montrer au doigt à tous ses adversaires. Il auroit sans doute parlé ainsi: De quel front osez-vous me traiter de novateur, pour une opinion que vous approuvez comme très-pure au milieu de vous? Quoi donc, ce qui est sans tache dans vos écoles, peut-il être contre la foi dans la mienne? Ces paroles auroient confondu tous les Catholiques. Calvin, loin de faire ce raisonnement si naturel et si démonstratif, suppose sans cesse au contraire que tous les *papistes*, et tous les *sorbonistes* sont déclarés contre son systême. Et en effet, il ne paroît, au temps de Calvin, aucun théologien catholique qui ne rejette ce systême avec horreur. Les Thomistes ont eu la gloire d'être les premiers à le combattre avec un zèle ardent. Voilà donc toutes les écoles catholiques réunies contre votre systême long-temps avant Jansénius. Faut-il s'étonner s'il avoue un fait qui se trouve d'ailleurs si évidemment prouvé? Aussi voyons-nous que Calvin, loin d'alléguer une tradition et une actuelle possession des écoles en sa faveur, avoue au contraire, précisément comme Jansénius l'a avoué après lui, que leur commun systême sur la liberté et sur la grâce, qu'ils attribuent tous deux également à saint Augustin, a été abandonné de l'Eglise environ depuis *les temps du Maître des Sentences*.

Jansénius, disoit M. Fremont, a bien prévu que le grand crédit des Molinistes lui attireroit des contradictions. Mais il n'a point compté que les Thomistes le désavoueroient lâchement.

Je croirai là-dessus Jansénius même, lui répliquai-je. « Ces principes, dit cet auteur (1), que nous » venons d'établir, selon saint Augustin, sur la grâce » qui fait aimer Dieu, sur le libre arbitre, et sur le » pouvoir de faire bien,... paroîtront peut-être FORT » NOUVEAUX à ceux qui ont été nourris dans la philo» sophie d'Aristote. *Valdè nova.* » Voilà le systême de Jansénius que Jansénius même s'attend de voir combattu. Il se prépare au scandale de la nouveauté. Il compte sur le soulèvement des écoles, et il ne se trompe pas. C'est précisément ce qui est arrivé.

Il ne parle point de toutes les écoles, se récria M. Fremont, mais seulement des philosophes disciples d'Aristote.

Avez-vous oublié, repris-je, qu'au temps où Jansénius est venu au monde, nulle école de théologie n'étoit nourrie dans aucune philosophie différente de celle d'Aristote? Les Thomistes et les congruistes y étoient également nourris. Les Thomistes mêmes ont toujours été, après saint Thomas, les plus attachés à cette philosophie. De là vient que Jansénius se plaint de ce que leur prémotion est *venue d'une spéculation de philosophie*, et de ce que les Thomistes sont *plutôt disciples d'Aristote que de saint Augustin* (2). Les voilà ces théologiens auxquels le systême des deux délectations invincibles devoit paroître *fort*

(1) *De Grat. Christ.* lib. IV, cap. IX. — (2) Ibid. lib. VIII, cap. XI

nouveau. Valdè nova. Il s'agit surtout des Thomistes. En effet, ils ignoroient profondément et la notion que Jansénius donne du libre arbitre, et le pouvoir invincible de la délectation que cet auteur représente comme le *seul ressort qui remue le cœur* de l'homme.

Jansénius, dit M. Fremont, ne parle en cet endroit qu'en général, sans dire que c'est le systême des deux délectations, qui paroîtra *nouveau*.

Il parle ainsi, repris-je, sur le total de son systême, tant pour *la grâce qui fait aimer Dieu*, et qui est, selon lui, la délectation invincible, que pour *le libre arbitre*, etc. Tout y est compris. Mais écoutez-le en un autre endroit. C'est celui, où il explique expressément en quoi consiste la grâce. « On peut » démontrer,... dit-il (1), que la suavité ou délecta- » tion répandue du ciel, est, selon saint Augustin, » cette véritable grâce dont on dispute tant parmi » les scolastiques. » N'est-ce pas là notre question?

J'en conviens, dit M Fremont. La voilà elle-même.

Hé bien, repris je, lisez ces mots : « Mais comme » l'esprit des hommes, qui est plein du préjugé des » vieilles opinions, ne cède pas facilement à une » vérité QU'IL N'A POINT CRU qu'on pût soutenir, etc. » *Quia tamen ad* INOPINATAM *veritatem animus, in-* » *veteratarum sententiarum præjudiciis gravidus*, » *non facilè cedit*, etc. » D'un côté, voilà les scolastiques, dont il parle, et il les dépeint comme *remplis du préjugé des opinions*, qui étoient déjà *vieilles* dans les écoles. Il compte qu'ils vont faire

(1) *De Grat. Christ.* lib. IV, cap. II.

un grand bruit contre son systême, dès qu'il paroîtra. D'un autre côté, il parle d'une *vérité*, qui commence à paroître quand on y pense le moins, que personne n'attendoit, qu'on ne pouvoit prévoir, qu'on n'auroit jamais cru entendre soutenir, tant elle étoit inouie dans le monde. *Ad inopinatam*, etc. Auroit-on osé ainsi parler de l'opinion des Thomistes, ou de celle des congruistes ? Auroit-on pu dire avec quelque pudeur, que l'une ou l'autre de ces deux opinions étoit inconnue, inouie et venue tout-à-coup dans les écoles, sans que personne eût pu le prévoir? *Ad inopinatam*. Croyez-vous qu'un Thomiste eût voulu avouer alors, au désavantage de sa prémotion, qu'elle étoit inouie et inconnue ? Croyez-vous qu'un congruiste eût voulu l'avouer de sa grâce congrue ? Non sans doute, ils n'avoient garde de faire ce faux aveu, qui auroit déshonoré leur doctrine. Il étoit trop notoire que ces deux opinions, loin d'être inouies et inconnues, étoient au contraire actuellement enseignées dans les écoles. Ainsi, supposé que le systême des deux délectations invincibles eût été enseigné de même dans les écoles catholiques, Jansénius auroit-il avoué qu'elle étoit au nombre de ces nouveautés inouies, qui surprennent le monde entier, parce que personne ne pouvoit prévoir qu'il en seroit parlé. *Ad inopinatam*, etc. N'est-il pas clair comme le jour, que Jansénius, qui est si jaloux des moindres avantages, n'auroit pas manqué de confondre tous ceux qui auroient dit que sa doctrine étoit nouvelle? Il auroit montré au doigt les écoles, dont il auroit vu que cette doctrine étoit en paisible possession. Quel triomphe pour lui! A-t-il osé dire

un seul mot peut s'en vanter? N'a-t-il pas été reduit à avouer la nouveauté qu'il porte pour ainsi dire sur le front. *Valdè nova*, etc. *Ad inopinatam*, etc.

C'est un aveu exagéré, dit M. Fremont, que Jansénius a fait dans l'excès de sa douleur sur l'ignorance et sur l'entêtement de la plupart des scolastiques, qui ne lisoient point saint Augustin.

On exagère volontiers en faveur de sa cause, repris-je; mais on se garde bien d'exagérer pour la déshonorer sans ressource, et pour tourner contre soi toute la tradition. De plus, je veux bien renoncer à l'aveu décisif et formel de Jansénius sur son propre fait. Niez-le si vous le pouvez. Mais au moins prouvez que le systême de Jansénius étoit en possession des écoles quand Jansénius y est entré, quoique cet auteur atteste le contraire.

A ces mots M. Fremont fut pressé de sortir pour le procès d'un de ses amis. Nous le verrons mardi. Je suis, etc.

DIX-HUITIÈME LETTRE.

Continuation sur la nouveauté du systême de Jansénius.

Monsieur Fremont étant entré hier dans mon cabinet, me parla ainsi : Ne voyez-vous pas que l'Eglise, en adoptant le systême de saint Augustin depuis treize cents ans, a fixé la tradition de tous les siècles dans ce systême si solennellement adopté? L'Eglise, qui connoît mieux que personne sa propre

tradition, nous répond de son propre fait, savoir qu'elle a toujours enseigné ce systême avant et après le temps de ce Père. C'est dans le sens de ce systême qu'elle explique ce qu'il y a d'obscur dans les quatre premiers siècles. C'est en ce sens qu'elle explique les Pères grecs, dont le langage est impropre. C'est dans ce sens qu'elle fixe tous les auteurs latins depuis le cinquième siècle jusqu'au Maître des Sentences. C'est à ce sens qu'elle réduit tous les scolastiques qui ont enseigné depuis environ cinq cents ans. Qu'avez-vous à dire contre l'Eglise ? Prétendez-vous savoir mieux qu'elle son propre fait, savoir ce qu'elle á enseigné ? Elle répond de tous les siècles. Elle décide qu'elle y a toujours suivi le systême de saint Augustin. N'espérez donc pas de détruire l'autorité de ce Père, en lui opposant celle de la tradition. L'Eglise est contre vous ; elle vous crie qu'il faut juger, non du systême de saint Augustin par une prétendue tradition, mais au contraire de la tradition, par le systême évident de saint Augustin.

A Dieu ne plaise, répliqua-t-il, que je veuille affoiblir l'autorité de ce Père ! Personne ne l'admire plus que je le fais. Peu s'en faut que je ne m'écrie, dans un transport de zèle et d'admiration pour ce vaste et sublime génie, comme Volusien : « On supporte en quelque façon, sans que la religion en souffre, quelque défaut de science dans les autres évêques. Mais, quand on vient à l'évêque Augustin, tout ce qu'il lui arriveroit d'ignorer, manqueroit à la loi (1). » Je soutiens néanmoins que ce

(1) *Ep. int. Aug.* CXXXV, n. 2 : tom. II, pag. 400.

Père ne peut point décider lui seul, et fixer la tradition de tous les siècles. Pour le démontrer, je n'ai qu'à vous faire souvenir de la nature de la tradition. C'est une instruction que le corps des pasteurs a donnée en chaque temps à toutes les Eglises, pour perpétuer une doctrine. C'est ainsi, par exemple, que le corps des pasteurs a enseigné en chaque année, en chaque jour, depuis les apôtres jusqu'à nous, sans aucune interruption, la divinité de Jésus-Christ. Que diriez-vous si les défenseurs de cette divinité étoient réduits à avouer aux Sociniens, que les quatre premiers siècles n'ont sur ce dogme que de *grandes ténèbres*; que des *enveloppes*, qu'une doctrine *comme cachée sous terre par tant de détours*, que des *embrouillemens inexplicables*, *inextricabilibus laqueis*, en sorte qu'un tel auteur du cinquième siècle *est le premier qui a mis* ce dogme *dans l'intelligence des Chrétiens*,.... *et que nous devons* TOUT A LUI SEUL, *s'il est vrai que nous pensions quelque chose de droit sur cet arbre de vie?* Que diriez-vous, si les défenseurs de la divinité de Jésus-Christ étoient réduits à confesser, que *la plupart des Grecs ont été si malheureux*, *qu'il a fallu un grand travail pour les justifier sur les erreurs* du socinianisme, *où ils sont tombés au moins quant au langage?* Que diriez-vous si les défenseurs de la divinité de Jésus-Christ étoient dans l'impuissance de montrer une tradition claire et précise en faveur de ce dogme, depuis le cinquième siècle jusqu'au temps du Maître des Sentences, comme vous êtes dans l'impuissance de produire une suite d'auteurs clairs et décisifs en faveur de votre système des deux délectations

tations invincibles, pour tant de siècles, dans l'Eglise latine même? Enfin que diriez-vous si les defenseurs de la divinité de Jésus-Christ étoient contraints d'abandonner aux Sociniens toutes les écoles depuis environ cinq cents ans, et de soutenir que la tradition de l'Eglise sur la divinité de Jésus-Christ se conservoit pendant ces siècles par les textes *des prières*, etc. qu'on récitoit *sans y faire attention*, en sorte que les Chrétiens *détruisoient, sans y prendre garde, la foi catholique qu'ils professoient*, sur la nature du Fils de Dieu, par la récitation de ces formules, et par *la volonté générale* de croire ce que ces *monumens* expriment. Ne faut-il pas reconnoître de bonne foi que si les défenseurs de Jésus-Christ étoient dans la nécessité de faire un si horrible aveu, l'impiété socinienne triompheroit, toute tradition seroit abandonnée, et les fondemens du christianisme seroient renversés sans ressource? Vous diriez en vain que l'Eglise répond suffisamment de sa propre tradition, et qu'elle déclare qu'elle a enseigné dans tous les siècles qu'il faut adorer Jésus-Christ. Les Sociniens ne manqueroient pas de parler ainsi: *Si tous ou du moins presque tous* vos pasteurs et docteurs avoient enseigné cette doctrine, on la trouveroit de siècle en siècle dans tous leurs écrits. On en verroit les traces partout. Qu'y a-t-il de plus opposé à ce qui a été enseigné *en tous lieux, en tous temps, et par tous* les pasteurs; *quod ubique, quod ab omnibus, quod semper*, qu'une doctrine qui, de votre propre aveu, est *comme cachée sous terre*, et dans des *embrouillemens inexplicables* pendant les quatre premiers siècles; qui est combattue par *la plupart des Grecs*

au moins quant au langage; que vous êtes dans l'impuissance de prouver par les Latins mêmes, depuis le cinquième siècle jusqu'au douzième; et qui se trouve encore universellement rejetée par *tous les scolastiques* seuls témoins de la tradition pendant les cinq derniers siècles; *quamvis refragantibus scolasticis universis?* Comment osez-vous faire dire à l'Eglise qu'elle répond de la tradition de tous les siècles en faveur de votre systême, vous qui êtes réduits à confesser, avec Jansénius, que l'Eglise est dans la honteuse impuissance de produire aucune suite de tradition pour ce systême ni dans les quatre premiers siècles, ni chez les Grecs en aucun temps, ni chez les Latins depuis les temps de saint Augustin jusqu'au douzième siècle, ni dans les cinq cents ans où les scolastiques ont été les seuls à continuer la tradition?

L'Eglise, s'écria M. Fremont avec une espèce d'enthousiasme, ne connoît aucun autre docteur, aucun autre témoin de sa tradition que le seul saint Augustin. En cet endroit, il leva les yeux et les mains au ciel, en lisant ces paroles de son maître: « Saint Augustin a été au-dessus de tout le reste de » l'Eglise; *Toti Ecclesiæ præstitit.* L'Eglise a puisé » sa doctrine (sur la grâce) non dans tous les Pères » et docteurs qu'elle a coutume de consulter touchant » les autres controverses, mais dans le seul et unique » Augustin; *sed uno solo hauserit Augustino* (1). »

Vous faites fort bien, repris-je, de réduire tout au seul Augustin, car si on vous obligeoit à trouver en faveur du systême des deux délectations invin-

(1) *L. procem.* cap. XIII.

cibles, d'autres témoins de tradition en chaque siècle, vous seriez d'abord poussés à bout. Mais voilà une méthode singulière et inouie ; elle est inconnue pour tout autre dogme. Cette méthode est bien abrégée. Au lieu de *tous ou de presque tous*, on ne veut entendre qu'un seul et unique témoin. *Sed uno solo hauserit Augustino*. Pour rendre cet unique témoin croyable contre tous les siècles et toutes les nations, on l'élève au-dessus de l'Eglise entière. *Toti Ecclesiæ præstitit.*

C'est l'Eglise elle-même, crioit M. Fremont, qui donne cette autorité à saint Augustin.

L'Eglise, repris-je, ne donne point à ce Père une autorité au-dessus de la sienne, et indépendante de sa tradition. L'autorité que l'Eglise donne au texte de ce Père, ne peut être que subordonnée à la sienne. Si l'Eglise ne souffre jamais qu'on allègue l'autorité du texte sacré, que dans le sens précis qu'elle lui donne, et si elle ne permet aucune interprétation de ce texte selon la prétendue évidence que chaque particulier peut croire y trouver, à combien plus forte raison anathématisera-t-elle tous ceux qui auront la témérité d'opposer à la tradition générale le texte de saint Augutin qui est très-inférieur au texte sacré ? Luther et Calvin ont prétendu, comme Jansénius, que le texte de saint Augustin est clair et décisif pour leur délectation invincible. Ils ont prétendu, comme Jansénius, qu'il n'est point question de tradition quand saint Augustin décide. *Sed uno solo hauserit Augustino.* Ils ont élevé, comme Jansénius, saint Augustin *au-dessus de l'Eglise entière. Toti Ecclesiæ præstitit.*

3

L'Eglise méprise et foudroie ces frivoles et téméraires raisonnemens. Elle ne souffre point qu'on lui fasse la loi par l'approbation qu'elle a donnée à un texte soumis à son jugement.

Voulez-vous, me dit M. Fremont avec aigreur et mépris, que l'Eglise rétracte l'approbation qu'elle a donnée depuis treize cents ans à saint Augustin ?

Nullement, repris-je. Mais, puisque vous m'interrogez, souffrez que je vous interroge à mon tour. Croyez-vous que l'Eglise soit faillible ou infaillible pour discerner le vrai système de saint Augustin en approuvant son texte ?

En peut-on douter, me dit-il ? l'Eglise est faillible sur tous les textes qui sont différens de celui de l'Ecriture. C'est ce que nous soutenons depuis tant d'années. Il est vrai que l'Eglise auroit pu se tromper en approuvant le texte de saint Augustin, comme elle s'est trompée en condamnant celui de Jansénius, qui n'est pas moins pur, et qui lui est entièrement conforme ; mais elle ne s'est pas trompée sur celui du saint docteur, qui est clair comme le jour.

Supposons, repris-je, que l'Eglise ait approuvé le texte de saint Augustin en croyant n'y voir que la grâce congrue, et pensant que le système des deux délectations invincibles n'y est point exprimé. En ce cas, le jugement faillible et même très-faux de l'Eglise seroit, de votre propre aveu, sujet à revision. En ce cas, l'Eglise ne manqueroit pas de renverser votre fragile retranchement. Elle vous diroit : Je n'ai prétendu approuver le texte de saint Augustin que dans le sens tempéré de la grâce con-

grue, auquel il m'a paru borné, et je me serois bien gardé de l'approuver, si j'eusse cru qu'on pouvoit l'expliquer dans le sens hérétique des deux délectations invincibles de Calvin et de Jansénius. Ainsi gardez-vous bien d'énerver ou plutôt d'éluder manifestement les canons du concile de Trente et les cinq constitutions du Siége apostolique, en m'opposant l'approbation que j'ai donnée au texte équivoque de saint Augustin par les canons du concile et par les constitutions du saint Siége. En ce cas, quelle ressource vous resteroit-il? Oseriez-vous opposer à l'autorité de l'Eglise, celle du texte d'un Père, qui n'en a que par elle, et qui n'en peut avoir aucune d'elle, que dans le seul sens qu'elle a cru y voir en l'approuvant? Cessez donc de disputer témérairement sur ce texte. Bornez-vous à demander à l'Eglise, avec la plus humble docilité, quel est le sens qu'elle lui donne, et qu'elle y autorise. Suivez-le aveuglément, et sans vous permettre d'en raisonner. De quel front osez-vous interpréter à votre mode le texte de ce Père, vous qui auriez horreur d'interpréter le texte sacré selon votre prétendue évidence, indépendamment de l'interprétation de l'Eglise? Il s'agit, non du texte, ni de la prétendue évidence de son sens propre et naturel, mais du sens, quel qu'il soit, que l'Eglise a cru y voir, et qu'elle a eu l'intention d'y approuver. Au lieu de vouloir le deviner, au lieu de disputer avec tant de hauteur et de scandale, au lieu d'éluder les décisions déjà faites, taisez-vous. Humiliez-vous, ou du moins ne parlez plus, que pour demander à

l'Eglise en quel sens elle veut qu'on approuve avec elle le texte de ce Père.

Le sens de saint Augustin, me dit M. Fremont, n'est ni obscur ni douteux. Il est vrai que l'Eglise n'a point une infaillibilité promise et surnaturelle pour juger de ce texte. Mais elle a une infaillibilité naturelle et d'évidence à cet égard, comme pour juger qu'il est jour, quand elle voit le soleil.

Quoi, repris-je, croyez-vous que le texte de saint Augustin soit plus clair que celui de Jansénius ? Celui-ci a fait tout exprès son livre par un travail de vingt ans, pour éclaircir le texte du saint docteur. Que si l'Eglise a pu se tromper sur le commentaire, comment ne peut-elle pas s'être trompée, à plus forte raison, sur le texte qui avoit un si grand besoin d'être commenté et éclairci ? Enfin si l'Eglise elle-même peut se tromper sur ces textes, comment osez-vous prétendre que vous ne vous y trompez pas ? Comment osez-vous opposer votre propre interprétation de ces textes, à tant de solennelles décisions de l'Eglise même ?

L'Eglise, me dit M. Fremont, ne reculera jamais. Elle ne rétractera point l'approbation qu'elle a donnée au texte de saint Augustin. Ainsi nous n'avons qu'à montrer dans ce texte le système qui y saute aux yeux. Nous n'avons aucun besoin de discuter la tradition.

Changez les noms, repris-je, vous verrez d'abord combien ce raisonnement est insoutenable et odieux. L'Eglise, vous dira un Protestant, ne rétractera jamais la déclaration qu'elle a faite des livres qui

composent le texte sacré. Ainsi nous n'avons qu'à montrer toute notre doctrine, qui saute aux yeux dans ce texte, sans avoir aucun besoin de discuter aucune tradition. Que répondrez-vous à ce Protestant? Ce n'est pas tout; je soutiens que l'Eglise, qui a loué saint Augustin en toute occasion, n'a jamais donné une approbation positive, absolue, universelle et sans exception, à tout son texte. Par exemple, il a dit très-souvent que l'opinion de la propagation des ames, vers laquelle il penchoit si fortement, n'avoit rien de contraire à l'Ecriture, ni qu'on pût condamner. L'Eglise n'avoit garde d'approuver tous ces endroits, où le saint docteur dit que cette opinion est si probable. Vous connoissez les célèbres paroles du pape saint Célestin. « Mais pour les en-» droits plus profonds et plus difficiles des questions » incidentes, qui ont été traitées plus au long par » ceux qui ont réfuté les hérétiques, comme nous » n'osons pas les mépriser, nous n'avons point be-» soin aussi de les autoriser; car nous croyons qu'il » suffit, pour reconnoître la grâce de Dieu, à l'opé-» ration et à la miséricorde duquel il ne faut abso-» lument rien soustraire, qu'on suive ces écrits dans » tout ce qu'ils ont de conforme au susdites règles » du Siége apostolique, en sorte que nous n'admet-» tions point comme catholique ce qui paroîtroit » contraire à ces règles. » Ainsi, quand même vous démontreriez, ce que vous ne démontrerez jamais, savoir que certains endroits de saint Augustin ne sont pas conformes au sens propre et naturel des canons du concile de Trente et des constitutions du saint Siége contre Jansénius, vous n'en seriez pas plus

avancé, il faudroit croire que ces endroits sont ceux que le saint Siége n'a voulu mépriser ni autoriser, et qui ne sont point *admis comme catholiques.*

Pour moi, me dit M. Fremont, je m'en tiens à ces paroles de Jansénius que je vais vous lire : « C'est pourquoi aucune ancienneté des opinions » scolastiques, de quelque nombre de défenseurs » qu'on l'autorise, de quelques pays et de quelques » siècles qu'on tire ses autorités, n'ébranle ni » n'obscurcit la foi de l'Eglise.... Au reste, si quel- » qu'un me pressoit dans cette dispute par le grand » nombre et par l'autorité des docteurs des derniers » temps, j'en serois fort ébranlé, mais j'aurois peine » à croire que je le fusse avec raison..... Comme le » soleil est préférable lui seul à tous les astres du » ciel, ainsi saint Augustin est préférable à des » millions d'esprits d'un ordre inférieur. S'il faut » comparer ensemble ces autorités, saint Augustin » est lui seul égal à tous, en la place de tous, ET » AU-DESSUS DE TOUS.... La théologie seroit peut-être » plus pure et plus heureuse, si elle n'avoit que ce » qu'elle tient de ce Père (1). »

Rien n'est si excessif, repris-je, que de préférer votre propre interprétation du texte de saint Augustin à toute *ancienneté*, et au plus grand *nombre de défenseurs* d'une doctrine contraire, *de quelques pays et de quelques siècles qu'on tire ces autorités.* C'est mettre ce seul Père, et ce Père expliqué à votre mode, *en la place et au-dessus de tous* les témoins de la tradition. L'Eglise condamneroit tout théologien qui oseroit dire, avec les Protestans, que

(1) *L. procem.* cap. XIX.

sa prétendue évidence sur le texte sacré lui suffit pour soutenir son dogme sans avoir besoin de produire une tradition claire et non interrompue. A plus forte raison devez-vous être condamné avec votre parti, quand vous soutenez que votre prétendue évidence sur le texte de saint Augustin vous suffit pour soutenir votre système, sans produire aucune tradition claire de tous les siècles en sa faveur. Ce seroit parler en Protestant que de dire du texte sacré ce que Jansénius dit de celui de saint Augustin au préjudice de la tradition. Ce texte, dites-vous, nous suffit sans aucun témoin de la tradition catholique. Nous sommes en droit de le suivre sur notre prétendue évidence, indépendamment de la tradition des autres auteurs de tous les siècles.

Comme M. Fremont revenoit toujours à soutenir que le texte de saint Augustin est une règle sûre de la foi, et que ce texte est clair comme le jour, je lui lus cet endroit de Jansénius, qui parle des théologiens qui lisent saint Augustin sans l'entendre. « Ceux-là principalement sont exclus de toute espé-
» rance de succès, qui entrent dans cette mer avec
» un esprit prévenu des opinions de la philosophie
» d'Aristote et de la scolastique des derniers temps.
» De tels hommes sont si éloignés d'entendre saint
» Augustin qu'ils semblent l'avoir lu ayant les yeux
» fermés, ou ayant perdu la vue...... ILS BRONCHENT
» PRESQUE A CHAQUE PAS (1). »

Voilà, poursuivis-je, un beau nombre de théologiens pendant cinq cents ans, ou, pour mieux dire, voilà tous les théologiens catholiques pendant ces

(1) *L. proœm.* cap. XIII.

cinq siècles. Pourriez-vous nommer un seul lieu où l'on étudiât alors hors des écoles ? Enseignoit-on parmi les Catholiques quelque autre doctrine que la *philosophie d'Aristote*, et que la théologie *scolastique?* Les évêques et les curés, comme Jansénius l'avoue, pouvoient-ils enseigner aux peuples autre chose que ce qu'ils avoient appris dans les écoles ? Voilà le corps universel des pasteurs, des docteurs et des peuples. Tous lisoient saint Augustin comme *ayant les yeux fermés*, ou comme *ayant perdu la vue*; tous *bronchoient presque à chaque pas.*

Ce malheur, disoit M. Fremont, venoit, non de l'obscurité du livre, mais de la préoccupation des lecteurs.

Est-il possible, répliquai-je, qu'un livre qui est clair, selon votre parti, comme les rayons du soleil, soit si obscur à tant d'hommes doctes et pénétrans de tant de nations pendant cinq siècles? De plus, remarquez que Jansénius a trouvé d'un côté les Thomistes qui expliquoient le texte de saint Augustin dans le sens de leur prémotion, et les congruistes qui l'expliquoient de l'autre côté dans le sens de leur grâce congrue. Ni l'une ni l'autre de ces écoles n'apercevoit dans ce texte aucune apparence de votre délectation invincible, qui, selon vous, y saute partout aux yeux. Cette découverte si tardive étoit réservée à Calvin et à Jansénius. Jusqu'à eux toutes les écoles du monde lisoient saint Augustin comme *ayant les yeux fermés*, ou comme *ayant perdu la vue*. Elles *bronchoient presque à chaque pas*, dans une lecture où tout est aplani et démonstratif selon vous. A qui espérez-vous de le persuader ? Méprisez-

vous le genre humain jusqu'à oser lui faire accroire ce qui est si incroyable? Quoi, vous soutenez que ce texte est si clair, que l'explication que vous en donnez est plus forte, par sa seule évidence, que l'autorité de l'Eglise et de la tradition entière? Quoi, cette évidence tant vantée se réduit à une obscurité impénétrable à tous les génies les plus pénétrans des écoles pendant cinq siècles? Quoi donc, toutes les écoles étoient aveugles et insensées jusqu'à ne voir pas les rayons du soliel? Ces écoles si divisées entre elles étoient-elles d'accord pour ne voir point ce qui est, selon vous, par son évidence, au-dessus de toute autorité et de toute règle de tradition?

L'excès de la préoccupation des scolastiques, disoit M. Fremont, répond à tout.

Venons, repris-je, aux lecteurs exemps de cette incroyable préoccupation. Ecoutez Jansénius. « Personne, dit-il (1), sans un miracle de Dieu tout-» puissant, ne découvrira le vrai sens de ce Père, » s'il croit l'avoir assez lu, en le parcourant une fois.»

Ces paroles, dit M. Fremont, ne marquent point l'obscurité du texte. Elles marquent seulement la faute d'un lecteur qui le lit avec trop de rapidité.

Vous devez m'avouer, repris-je, qu'un texte clair comme le jour, qui est plein de répétitions innombrables, et qui inculque à chaque page le même système, est facilement compris pas un lecteur pénétrant, quoiqu'il ne le lise qu'une seule fois à la hâte. En ne le lisant tout entier qu'une seule fois, il relit cinq cents fois le même système qui y est si souvent inculqué. Par exemple, diriez-vous que

(1) *L. procem.* cap. XXVIII.

personne, sans un miracle de Dieu tout-puissant, ne découvrira le vrai sens du livre de *l'Imitation de Jésus-Christ* sur la nécessité d'aimer Dieu, s'il ne le lit qu'une seule fois à la hâte?

La clarté du texte de saint Augustin, disoit M. Fremont, est telle que l'esprit d'un lecteur sensé et attentif n'y peut résister.

Au lieu de lui répondre, je lui lus ces mots du saint docteur. « Celui qui est troublé par mon livre, » ou ne l'entend pas, ou ne se fait pas entendre aux » autres, quand il veut DÉVELOPPER ET ÉCLAIRCIR UNE » QUESTION TRÈS-DIFFICILE ET INTELLIGIBLE A PEU DE » PERSONNES (1). »

Ce n'est la faute ni de l'auteur, ni du texte, dit M. Fremont. C'est seulement que la question traitée dans ce texte est *très-difficile*.

J'en conviens, repris-je. Mais enfin la question *très-difficile* en soi fait que le texte qui en traite est difficile à entendre. Donnez-moi le livre le plus précis et le plus méthodiquement écrit sur une *question très-difficile* de métaphysique ou d'algèbre. Ce texte, quoique exempt en soi de tout défaut, sera néanmoins *intelligible à peu de personnes*. Puisque la question contenue dans le texte de saint Augustin est *très-difficile*, et *intelligible à peu de personnes*, de quel droit présumez-vous que vous êtes de ce petit nombre de personnes qui le pénètrent avec certitude? Ne pourriez-vous pas vous tromper sur ce qui est *intelligible à peu de personnes?* Votre présomption, pour en décider si hardiment, loin de me rassurer, me paroît au contraire un préjugé qui

(1) *Ep.* CCXIV, *ad Valent.* n. 6 : tom. II, pag. 792.

marque que vous vous trompez d'autant plus, que vous craignez moins de vous tromper sur une *question très-difficile*. Au lieu de décider avec tant de hauteur et de confiance, faites ce que saint Augustin demande à son lecteur : « Priez afin que vous conce- » viez avec sagesse ce que vous croyez avec piété (1). »

Qui doute qu'il ne faille prier en lisant saint Augustin? disoit M. Fremont.

Celui, repris-je, qui présume qu'il a compris ce texte, est bien éloigné de se défier de sa propre intelligence, de douter, de s'humilier, de craindre de se tromper, et de prier pour parvenir à entendre, supposant qu'il n'entend pas. Je suppose un homme qui ose dire : Je suis sûr d'entendre très-bien ce texte, et d'être du petit nombre de ceux auxquels il est intelligible. Je ne puis douter que je ne l'aie compris. J'en suis tellement sûr, que je ne crains point d'assurer, malgré toutes les décisions de l'Eglise, que ce texte enseigne précisément le même système qui est enseigné dans celui de Jansénius. Cet homme, que je suppose si plein de confiance en son propre sens, c'est vous-même. Un tel homme est bien éloigné de se défier de soi, de craindre d'entendre mal le texte de saint Augustin, d'en demander l'explication à l'Eglise avec une humble docilité, et de prier pour l'obtenir. D'ailleurs si ce texte étoit clair comme le jour, il ne faudroit point prier pour l'entendre. On ne prie point pour obtenir de Dieu la grâce de concevoir que deux et deux font quatre, que le tout est plus grand qu'une de ses parties, et qu'un cercle n'est pas un triangle. Ensuite je fis lire

(1) *Ep.* CCXIV, *ad Valent.* n. 7 : pag. 793.

à M. Fremont ces endroits de saint Augustin. « Re-
» lisez assidument ce livre, et si vous l'entendez,
» rendez-en grâce à Dieu. Mais si vous ne l'entendez
» pas, priez afin que vous en ayez l'intelligence (1). »
Puis il lut cet autre endroit : « Au reste, ne croyez
» nullement que vous ayez pu entendre suffisamment
» ce livre en le lisant une seule fois. Si vous voulez
» donc en tirer un grand fruit, n'épargnez point
» votre peine, pour vous le rendre familier en le
» relisant (2). » Voilà le livre sur lequel tout votre
parti triomphe le plus, disois-je à M. Fremont. Il
faut *prier, et le lire assidument pour en découvrir le sens véritable*. Ce n'est pas assez. Il faut *n'épargner point votre peine pour vous rendre familier* ce
texte. Vous ne pouvez point *l'entendre suffisamment*
sans ce travail assidu. Qui est-ce qui *relit* ainsi *assidument* saint Augustin? Qui est-ce qui *prie* humblement pour en obtenir *l'intelligence*, et en se
défiant de tous ses préjugés? Un livre est-il assez
clair, pour mettre le lecteur en état de s'assurer
qu'il l'entend mieux que tous les docteurs de l'Eglise
ne l'ont entendu pendant cinq cents ans, quand il
faut le relire assidument, n'épargner point sa peine,
et prier avec une humble docilité, pour en obtenir
une suffisante intelligence?

M. Fremont ne vouloit plus lire. Mais je lui lus
encore ces mots, malgré lui : « Si ceux qui lisent
» ces choses les entendent, qu'ils en rendent grâces à
» Dieu. Que ceux qui ne les entendent point, prient,
» afin que celui dont la face éclaire et répand l'in-

(1) *De Grat. et lib. Arb.* cap. XXIV, n. 46 : tom. X, pag. 744. —
(2) *De Corr. et Grat.* cap. I, n. 1 : pag. 750.

» telligence soit intérieurement leur maître (1). »
Pendant que votre parti présume avec tant de hauteur qu'il ne peut se tromper sur ce texte, et qu'il l'entend mieux que toute l'Eglise ne l'a entendu pendant cinq cents ans, le saint docteur, qui connoît mieux son propre texte que tout votre parti, assure, que les uns peuvent le pénétrer par une lecture assidue et avec une humble prière, pendant que les autres hautains et présomptueux s'y tromperont. Il vous crie que ce texte, loin d'être clair, ne peut être compris que par une lumière surnaturelle, qu'on obtient en priant. Comment osez-vous vous flatter d'être exempt de tout préjugé dans cette lecture? Comment osez-vous supposer que vous avez prié assez humblement pour mériter de Dieu qu'il répande sur vous *l'intelligence* de ce texte? Selon vous, tous les docteurs de l'Eglise, pendant cinq cents ans, *bronchoient presque à chaque pas* en lisant ce livre, et aucun d'eux *ne pouvoit, sans un miracle de Dieu tout-puissant*, en découvrir le vrai système. Votre préoccupation pour votre système n'est-elle pas aussi forte que celle des docteurs, qui ont enseigné dans les écoles pendant cinq cents ans, l'étoit pour un autre système opposé? Il peut donc arriver que *vous bronchiez à chaque pas* en lisant saint Augustin, et que vous *ne puissiez point, sans un miracle de Dieu tout-puissant*, en découvrir le système véritable. Votre présomption, votre hauteur, votre âcreté, votre indocilité pour l'Eglise, votre mépris pour tout ce qui blesse vos préjugés,

(1) *De dono Persev.* cap. XXIV, n. 68 : pag. 858.

rendent même cet aveuglement très-facile et très-vraisemblable.

M. Fremont soutenant de plus en plus que le systême de son parti est clair comme le jour dans le texte de saint Augustin, je lui fis cette question : Croyez-vous que le texte de saint Augustin soit aussi clair que celui de Jansénius?

Je crois, répondit-il, celui du saint docteur aussi clair que l'autre.

Quoi, repris-je, vous croyez que le commentaire fait pour éclaircir le texte de saint Augustin n'est pas plus clair que le texte même qu'il explique? C'est donner un étrange ridicule au commentaire que Jansénius a fait avec tant de travail pendant vingt années. De plus, écoutez les approbateurs du livre de Jansénius. « Jansénius, dit le docteur Beau-» harnois, A DÉCOUVERT ce qui étoit CACHÉ dans le » très-profond maître de tous les théologiens, et il a » DÉVELOPPÉ avec tant de lumière les trésors de » grâce et de charité, qui étoient CACHÉS à l'intel-» ligence des fidèles. » Ecoutez Calénus : « Ce que le » très-saint docteur avoit répandu selon les occasions, » tantôt d'une façon CACHÉE, tantôt à découvert, » Jansénius l'a DÉVELOPPÉ dans ses trois volumes. »

Quel avantage, dit M. Fremont, tirerez-vous de cet aveu ?

Il est décisif, repris-je. Si l'Eglise entière peut, selon vous, se tromper pendant tant d'années, et dans tant de décisions solennelles sur le texte de Jansénius, qui a *découvert ce qui étoit caché* dans celui de saint Augustin, à combien plus forte raison

votre

votre parti peut-il se tromper sur le texte de saint Augustin, où la vérité étoit *cachée*, et qui a eu besoin du commentaire de Jansénius? Quoi, vous ne craignez point de vous tromper sur le texte obscur, vous qui soutenez si hardiment, que l'Eglise s'est trompée sur le texte clair?

Ni cet aveu que vous produisez, ni vos raisonnemens, disoit M. Fremont, ne peuvent point obscurcir le texte de saint Augustin, qui ne souffre aucun doute.

Il a souffert, selon Jansénius, repris-je, pendant cinq cents ans plus qu'un doute. Il a été expliqué par tous les docteurs de l'Eglise, qui n'y ont jamais vu votre systême. D'ailleurs peut-on dire qu'un texte ne peut souffrir deux différentes explications, quand on voit que Luther, Calvin et Jansénius l'expliquent d'une façon, pendant que les Thomistes et les congruistes l'expliquent de deux autres façons très-contraires? Enfin refuserez-vous de croire M. Nicole? Voici ce qu'il avoue sur la tradition. « Le » sens général, dit-il, (1), est des Pères grecs, qui » ont été avant saint Augustin, et même des latins » qui ont été après lui, comme de l'auteur de la » *Vocation des Gentils*, de saint Prosper, et même » de saint Augustin. Il y a dix fois plus d'auteurs » pour le général que, etc. »

M. Nicole, dit M. Fremont, n'a point prétendu révoquer en doute le systême des deux délectations invincibles. Il veut seulement établir une grâce générale.

La grâce générale, repris-je, et le systême des deux délectations invincibles sont visiblement incom-

(1) *Systême touchant la Grâce univ.* pag. 24.

patibles. Si le systême des deux délectations invincibles est vrai, nul homme n'a la grâce qu'autant qu'il en sent le plaisir; or presque tous les hommes ne sentent nullement ce plaisir céleste de la pure vertu. Donc presque tous les hommes sont privés de la grâce, et par conséquent la grâce générale de M. Nicole est une chimère ridicule si votre systême est vrai. Ainsi votre systême est renversé par toute la tradition, qui établit la grâce générale. Soutiendrez-vous que votre systême est la céleste doctrine de saint Augustin, pendant que M. Nicole vous ôte *les Pères grecs qui ont été avant saint Augustin, et même les latins qui ont été après lui?* Il va jusqu'à vous enlever *l'auteur de la Vocation des Gentils, saint Prosper,* enfin *saint Augustin* lui-même. Que vous restera-t-il?

Cet aveu, disoit M. Fremont, a besoin d'être expliqué.

Jansénius, repris-je, confirme l'aveu de M. Nicole. Il dit un mot qui lui ôte saint Augustin même. Il avoue que le texte de ce Père n'établit point votre systême des deux délectations indélibérées et invincibles, quand on prend son texte dans son sens propre. *Quando propriè sumitur,* etc. *propriè dicta,* etc. (1). Ainsi, pourvu qu'on prenne le texte de saint Augustin dans son propre sens, et sans vos contorsions artificieuses, ce Père se tourne d'abord contre vous avec tous les autres témoins de la tradition de tous les siècles. Le voilà d'accord en ce cas avec les Pères grecs, avec les latins, et avec tous les scolastiques.

(1) JANSEN. lib. IV, c. XI.

Ce n'est, dit M. Fremont, qu'un mot peu mesuré, qui a échappé à Jansénius.

Voulez-vous écouter un autre aveu décisif, repris-je? Lisez la vie de M. Vincent de Paule, instituteur de la congrégation des missionnaires de Saint-Lazare. Elle est écrite par M. Abelli évêque de Rodez. L'historien rapporte ce que M. l'abbé de Saint-Cyran avoit dit à M. Vincent en conversation. Voici ses paroles. « Je vous confesse, disoit-il (1), que Dieu m'a » donné de grandes lumières. Il m'a fait connoître » qu'il n'y a plus d'Eglise... Non il n'y a plus d'Eglise. » Dieu m'a fait connoître qu'il y a plus de cinq ou » six cents ans qu'il n'y a plus d'Eglise. Avant cela, » l'Eglise étoit comme un fleuve, qui avoit ses eaux » claires; mais maintenant ce qui nous semble » l'Eglise, ce n'est que de la bourbe. Le lit de cette » belle rivière est encore le même; mais ce ne sont » pas les mêmes eaux... Il est vrai que Jésus a édifié » son Eglise sur la pierre: mais il y a temps d'édi- » fier et de détruire. Elle étoit son épouse; mais » c'est maintenant une adultère et une prostituée. » C'est pourquoi il l'a répudiée, et il veut qu'on lui » en substitue une autre qui lui sera fidèle. »

Ce M. Abelli, dit M. Fremont avec aigreur, étoit un passionné Moliniste. Pour le bon homme Vincent, ce n'étoit qu'un dévot ombrageux qui ne savoit rien.

L'un, repris-je, étoit un théologien distingué et un très-pieux évêque. L'autre étoit un homme d'une rare sagesse, et un vrai saint plein de l'esprit de Dieu. Voilà de redoutables témoins contre un novateur.

(1) *Vie du Vén. Vincent de Paule*, liv. II, ch. XII, éd. 1664, in-4°, pag. 412.

D'ailleurs ces deux témoins n'imputent à l'abbé de Saint-Cyran que ce qui est vraisemblable, savoir d'avoir parlé comme Jansénius, son intime ami.

Ce discours scandaleux n'a rien qui mérite d'être cru, disoit M. Fremont.

Plût à Dieu, repris-je, qu'il ne fût pas aussi vraisemblable, et aussi vérifié par de si graves témoins, qu'il est scandaleux, impie, et digne de faire horreur à tous les Chrétiens. C'est ainsi qu'il est naturel qu'on pense, quand on travaille actuellement à introduire dans l'Eglise un systême nouveau, inoui et inconnu pendant cinq cents ans à toutes les écoles catholiques. *Quamvis refragantibus scolasticis universis*, etc... *Ad inopinatam veritatem ;... valde nova*, etc. Ne vous flattez donc pas. Nous vous dirons pour le texte de saint Augustin, ce que Tertullien disoit aux novateurs de son siècle pour le texte sacré. « Il ne faut point admettre les novateurs à » disputer sur les Ecritures..... Ils n'ont aucun droit » sur les livres du christianisme. On peut leur dire » avec justice : Qui êtes-vous ? Quand, et d'où est-ce » que vous êtes sortis ? Que venez-vous faire dans » notre fonds, vous qui n'êtes pas des nôtres ?..... » Cette terre est le fonds que nous possédons. Nous » remontons à une origine assurée. Nous la tirons de » ceux qui étoient les possesseurs légitimes. Nous » sommes (par succession non interrompue) les hé» ritiers des apôtres (1). » Il ne vous appartient ni de citer les Ecritures, ni d'en disputer. Il n'est pas même permis de vous écouter sur leur interprétation, puisque vous refusez de les entendre comme

(1) *De Præscript.* cap. XX, XXXVII, etc. pag. 208, 215, etc.

l'Eglise les a entendues dans tous les siècles. Ce que Tertullien disoit avec tant de force aux novateurs de son temps sur le texte sacré, nous n'avons qu'à le répéter mot pour mot à votre parti sur le texte de saint Augustin. Ou taisez-vous, et recevez de l'Eglise avec une humble docilité l'explication légitime de ce texte avec ce texte même, ou bien l'Eglise doit vous arracher des mains ce texte, que vous osez expliquer selon vos préjugés; et indépendamment de ces décisions le texte ne vous appartient nullement. *Qui êtes-vous? Quand et d'où est-ce que vous êtes sortis?* Comment osez-vous paroître? Comment espérez-vous d'être écoutés, vous qui n'avez point de honte de dire, sous le nom de saint Augustin, ce qui étoit inoui, tout au moins pendant les cinq derniers siècles. *Ad inopinatam*, etc.

Je vois bien, s'écria M. Fremont, que vous voulez dégrader le texte de saint Augustin.

Est-ce le dégrader, repris-je, que de le comparer au texte du Saint-Esprit même, auquel il est infiniment inférieur? Le texte de saint Augustin, fût-il le texte sacré même, il faudroit vous l'arracher des mains, puisque vous osez le prendre selon votre *propre interprétation* (1), au lieu de demander simplement à l'Eglise, et sans raisonner, en quel sens elle l'a pris dans les siècles qui précèdent le nôtre. Jusqu'à ce que vous cessiez de raisonner, tout Catholique doit boucher ses oreilles de peur de vous entendre. Quand même vous mettriez contre la règle fondamentale du christianisme saint Augustin au même rang que saint Paul, l'Eglise vous

(1) *II Petr.* 1, 20.

diroit qu'il y a dans ces textes *certains endroits difficiles à entendre, que des hommes mal instruits et mal assurés corrompent, comme le reste des Écritures, pour leur propre perte* (1). L'Eglise doit sans doute vous ôter la lecture du texte de saint Augustin, dont vous abusez avec tant de présomption, comme elle a voulu dans nos derniers siècles ôter la lecture du texte sacré à ceux qui le lisoient avec un fond de présomption ou un goût de nouveauté en faveur des sectes les plus dangereuses.

Nous ne voulons, s'écrioit M. Fremont, que suivre à la lettre le texte de saint Augustin, qui est clair comme le jour.

Cette clarté tant vantée, repris-je, est une grande obscurité, selon saint Augustin même, et selon l'aveu de votre parti. Ce grand jour a été, selon Jansénius, une profonde nuit, au moins pour les cinq derniers siècles de l'Eglise. De plus, tous les hérétiques parlent ce langage de séduction. Ils allèguent sans cesse la clarté décisive du texte sacré. Mais l'Eglise, loin de les écouter, leur répond : *Il ne faut point* vous *admettre à disputer* sur ce texte..... *Vous n'avez aucun droit sur les livres du christianisme... Qui êtes-vous ? Quand, et d'où est-ce que vous êtes sortis ? Que venez-vous faire dans notre fonds*, etc. ? Nous vous en disons tout autant. Vous *n'avez aucun droit* sur le texte de saint Augustin, vous qui osez l'expliquer selon votre prétendue évidence. Il ne faut ni vous *admettre à disputer*, ni vous écouter dans vos explications présomptueuses. Taisez-vous. Laissez-vous instruire par l'Eglise sur

(1) *II Petr.* III. 16.

un texte qui n'a aucune autorité que par elle, et qui n'est approuvé que dans le seul sens qu'elle croit y voir. Recevez d'elle l'explication qu'elle a donnée sans interruption à ce texte dans tous les siècles, comme dans les cinq derniers. Abandonnez de bonne foi votre systême inoui tout au moins pendant cinq cents ans. *Ad inopinatam*, etc.

Il ne s'agit point ici, dit M. Fremont, de notre pensée, mais de la céleste doctrine de saint Augustin que l'Eglise n'est plus libre de condamner, après l'avoir adoptée pendant treize cents ans.

L'Eglise, repris-je, n'a jamais approuvé le texte de ce Père, que suivant l'explication qu'elle lui a donnée. Ne séparez donc jamais le texte, qui n'a lui seul aucune autorité propre, d'avec l'explication de l'Eglise, par laquelle seule il est autorisé. Ce n'est pas précisément le texte qui décide ; c'est l'explication que l'Eglise lui a donnée dans tous les temps sans interruption, qui a une autorité réelle parmi les Catholiques.

Vous refusez, disoit M. Fremont, de suivre la lettre du texte, parce qu'elle est claire contre vous.

Vous avez vu, lui répliquai-je, qu'elle est obscure. Ce n'est pas tout. De l'aveu de Jansénius, elle renverse votre systême par les fondemens *quand on la prend dans son sens propre. Quando propriè sumitur*, etc..... *propriè dicta*, etc. Luther et Calvin ont allégué, comme votre parti, l'évidence du texte de saint Augustin. On ne doit pas vous écouter plus qu'eux, puisque vous renversez comme eux la tradition, au moins des cinq derniers siècles. *Ad inopinatam*, etc.

Avons-nous tort, disoit M. Fremont, de suivre avec l'Eglise le texte du saint docteur ?

Tous les novateurs, repris-je, se vantent de suivre ce texte, comme celui de l'Ecriture. Mais écoutez le saint docteur lui-même. « Aimez fortement, dit-il (1), » à entendre le sens du texte sacré; car les saintes » Ecritures elles-mêmes..... ne peuvent vous être » utiles qu'autant que vous les entendez bien. Tous » les hérétiques, qui reçoivent l'autorité de ces » textes, se flattent d'en suivre le vrai sens, quoi-» qu'ils n'y suivent que leurs propres erreurs. Ainsi » ils sont hérétiques, non parce qu'ils méprisent ces » textes, mais parce qu'ils les entendent mal » selon leurs préjugés. Vous le voyez, les hérétiques donnent *leurs erreurs* sur le texte, pour le sens évident du texte même contesté. *La lettre* seule *tue*. Il s'agit du sens de l'Eglise. Et de qui peut-on apprendre ce sens, sinon d'elle-même? Il ne s'agit que de lui demander son propre fait, qu'elle doit savoir mieux que personne. Il ne s'agit que de sa pensée, que de son intention, que du sens qu'elle a eu dans l'esprit. De quel droit voulez-vous le deviner? Comment osez-vous lui faire la loi, pour lui lier les mains, en voulant savoir mieux qu'elle-même, ce qu'elle a toujours pensé? Ce qui est indubitable, est qu'elle n'a jamais varié, et qu'elle n'a jamais adopté, pendant les siècles éloignés de nous, un système qui a été inconnu et inoui pour elle au moins pendant les derniers cinq cents ans de sa tradition. *Ad inopinatam*, etc. Ne vaut-il pas cent fois mieux, pour la gloire de saint Augustin même, qu'on prenne son

(1) *Ep.* CXX, *ad Consent.* n. 13 : tom. II, pag. 352.

texte dans son sens propre, qui renverse votre systême, que de le prendre dans un sens impropre, forcé et odieux, qui rend le saint docteur contraire à la tradition des Pères grecs et latins, et de tous les scolastiques? Quand on le prend dans son sens propre, *quando propriè sumitur*, il est d'accord avec tous les siècles. Quand on le prend dans votre sens impropre, il se trouve lui seul contre la tradition de tous les siècles.

Vous ne pouvez point nous contester, disoit M. Fremont, la possession des écoles, au moins dans ce siècle-ci. Nous avons des cahiers de professeurs, des thèses publiques, et même des sommes de théologie imprimées avec approbation, où notre systême triomphe.

Quoi, repris-je, vous osez alléguer votre possession dans un siècle où tous les actes solennels de l'Eglise vous accablent? Peut-on sans blesser la pudeur comparer quelques cahiers, quelques thèses, qui ont peut-être échappé à quelque syndic trop indulgent, ou quelque somme de théologie dont le venin déguisé n'a point été connu des supérieurs, avec tant de constitutions du saint Siége reçues de toutes les Eglises de la communion? Jamais aucune hérésie depuis les apôtres n'a été si souvent foudroyée que votre systême l'a été depuis environ soixante-dix ans. Est-ce donc là le temps que vous êtes réduit à prendre pour trouver quelque vestige de possession? De plus, il est manifeste que toute secte acquiert dès sa naissance une espèce de possession, qui naît et qui s'établit avec elle. Elle ne prend la forme de secte qu'en ce qu'elle forme et

multiplie des sectateurs. L'Eglise ne s'alarme que quand la contagion devient sensible. Elle ne condamne l'erreur que quand elle aperçoit le progrès de la séduction. Voyez les Rebaptisans; ils avoient, pour vérifier leur possession, plusieurs conciles très-nombreux en Asie et en Afrique. Ils alléguoient l'autorité très-respectable de saint Cyprien et de saint Firmilien. Regardez les Ariens; leur possession paroissoit si éblouissante, que, selon saint Jérôme, *le monde entier gémissoit, et étoit étonné de se voir arien.* Jetez les yeux sur les Pélagiens. Vous trouvez dix-huit évêques dans la seule Italie qui soutiennent leur doctrine. Grâce à Dieu, vous n'oseriez citer dix-huit évêques de France qui se déclarent pour votre systême; et quand vous les nommeriez, (ce qui n'a aucun fondement) cette autorité seroit nulle; elle ne pourroit résister au torrent des évêques de France et de toute l'Eglise. Passons aux Demi-Pélagiens. Vit-on jamais une erreur plus subtile, plus raffinée, plus spécieuse, plus applaudie? Ecoutez saint Prosper, qui dépeint à saint Augustin la préoccupation où les esprits se trouvoient alors dans les Gaules. Il représente *les cris* d'une multitude *de saints très-vivement* émus. *Ab istis sanctis intentiosissimè conclamatur... Ils défendent*, dit ce Père, *leur obstination par la* prétendue *antiquité* de leur *doctrine...* Ils soutiennent que l'Epître aux Romains « n'a jamais été expliquée par aucun écrivain » ecclésiastique, comme on l'explique maintenant... » Quant à l'autorité, nous sommes inférieurs à » ceux qui pensent ainsi. Ils nous surpassent beau- » coup par l'éclat de leur bonne vie, et quelques-

» uns d'entre eux sont au-dessus de nous par le su-
» prême honneur de l'épiscopat, où ils ont été élevés
» depuis peu. Excepté un petit nombre d'intrépides
» amateurs de la grâce parfaite, personne n'ose
» se commettre à la dispute avec ces hommes supé-
» rieurs..... Ainsi le péril de la foi a augmenté avec
» les dignités de ces hommes prévenus, pendant que
» la vénération qu'ils ont acquise tient la multitude
» dans un silence désavantageux, et qu'elle est en-
» traînée dans la crédulité, faute d'approfondir. Ce
» qui n'est rejeté par la contradiction de presque
» personne, leur paroît une doctrine très-salutaire. »
Enfin, saint Prosper met au nombre de ces *saints* si attachés à la doctrine des Demi-Pélagiens *un homme d'une autorité principale, et appliqué à la science spirituelle, savoir saint Hilaire évêque d'Arles*. Pourriez-vous alléguer dans l'Eglise de France une si forte et si éclatante possession pour votre systême? Comparerez-vous vos cahiers, vos sommes de théologie, dont quelques-unes sont dénoncées et flétries, enfin vos thèses de bacheliers, avec ces *cris véhémens* d'une multitude *de saints*, et même *d'évêques* révérés de tous les peuples, au nombre desquels paroissoit le grand *saint Hilaire d'Arles?* Que fit cette dangereuse possession dont l'erreur demi-pélagienne se vantoit? Vous le savez; la tradition des siècles immédiatement précédens, l'autorité du siége de Pierre, centre immobile de l'unité pour la foi, et le concours des autres siéges catholiques, dissipa bientôt sans aucun concile cette erreur si séduisante, et si enracinée dans le cœur *des saints*. C'est ainsi que votre fragile systême va tomber aux pieds de l'Eglise.

On peut dire à Jansénius ce que Lanfranc disoit à Bérenger : *Contra universum orbem sentire cœpisti* (1). Quand vous êtes venus, l'Eglise enseignoit d'une manière uniforme au moins depuis cinq cents ans, dans les écoles et dans les chaires pastorales, une doctrine contraire à votre système. Le jour que vous êtes venus, vous avez osé dire ce que nul docteur ne disoit. Vous avez commencé ce jour-là à faire entendre aux fidèles ce qu'ils n'avoient jamais entendu, et qu'ils n'étoient point préparés à entendre. La nouveauté est comme écrite sur votre front. Ce qui est nouveau en notre temps, ne peut point être ancien, en remontant à d'autres temps plus éloignés, puisque l'Eglise ne varie jamais. « Vous » avez commencé à dogmatiser contre la croyance » du monde entier. *Fastu quo plenus es contra universum orbem sentire cœpisti.* »

A ces mots un de mes amis arriva. M. Fremont sortit. Je suis, etc.

DIX-NEUVIÈME LETTRE.

Explication des conséquences du système de Jansénius contre les bonnes mœurs.

Monsieur Fremont entra hier dans mon cabinet avec empressement. La grâce congrue, me dit-il, ne peut point être véritablement congrue pour assurer son effet, sans être efficace par elle-même.

Je n'ai aucun besoin, lui répliquai-je, d'entrer

(1) *De corp. et sang. Dom.* cap. 1.

dans cette question. Je laisse en paix et les congruistes qui assurent leur congruité par la préscience de Dieu, et ceux qui veulent la grâce la plus efficace, pourvu qu'elle ne soit pas nécessitante.

En cet endroit, M. Perraut prit la parole, et changea tout-à-coup toute notre dispute en interrogeant M. Fremont. N'est-il pas vrai, lui dit-il, que notre systême se réduit à deux délectations ou plaisirs indélibérés ? Celui des deux qui se trouve actuellement le plus fort nous prévient *inévitablement*, et nous détermine *invinciblement* ou au bien ou au mal, en toute occasion. N'est-ce pas là le fond de toute la doctrine que vous m'avez enseignée depuis quinze ans ?

C'est sans doute, dit M. Fremont, le point fondamental et essentiel.

Je le suppose volontiers, reprit M. Perraut. Mais, en le supposant, je conclus qu'il est nécessaire que je suive toujours mon plus grand plaisir pour le mal, comme pour le bien.

Vous donnez, se récria M. Fremont, un tour malin et moqueur aux paroles du saint docteur de la grâce. Mais son autorité est au-dessus de tout, et sa doctrine est toute céleste.

C'est un double profit pour moi, lui repartit M. Perraut, que cette doctrine soit tout ensemble si céleste et si commode. Je veux, selon le conseil de Jansénius, écrire *en lettres d'or* cette merveilleuse sentence : Il est nécessaire que je suive toujours mon plus grand plaisir. O que ce principe est fécond en conséquences agréables ! ô qu'il m'épargne de gêne et de scrupule !

A ces mots, M. Fremont surpris et piqué lui parla ainsi : Je vois bien que vous ne cherchez qu'à rire. Mais on ne rit point sans scandale d'une doctrine si sérieuse et si sainte.

C'est fort sérieusement, reprit M. Perraut, que je veux mettre en pratique cette sainte doctrine que saint Augustin m'a apprise. Oseriez-vous contredire ce Père, et vouloir que je préférasse à mon plus grand plaisir un devoir triste et dégoûtant ?

A Dieu ne plaise, dit M. Fremont, que je parle d'un plaisir grossier et sensuel. Je ne parle que d'une délectation pure, que d'un plaisir spirituel, céleste, et tout divin. C'est une *paix qui surpasse tout sentiment humain*, comme dit l'Apôtre.

J'avoue, répondit M. Perraut, que la grâce qui fait vouloir toutes les vertus, est un plaisir très-épuré. Mais la délectation, qui fait vouloir tous les les vices, est un plaisir grossier et impur. Jansénius ne dit-il pas que ce mauvais plaisir est, *ou le premier mouvement de la concupiscence, ou un désir indélibéré ?* N'ajoute-t-il pas qu'il *répond* A LA PASSION DE L'AMOUR SENSITIF ? *Respondens* PASSIONI AMORIS SENSITIVI (1). Peut-on jamais imaginer un plaisir plus sensible et plus grossier que celui-là ?

Eh ! qui doute, répondit M. Fremont, que le plaisir qui est la source de tous les crimes ne soit très-grossier et très-corrompu ?

Ce mauvais plaisir, reprit M. Perraut, est, selon notre systême, aussi efficace par lui-même que le plaisir céleste ; car la nécessité de suivre le plus fort de ces deux plaisirs opposés tombe, selon saint

(1) *De Grat Chr.* lib. IV, cap. XI.

Augustin, autant sur le mauvais que sur le bon. *Necesse est.* La nécessité, dont ce Père parle, est attachée, non au seul plaisir de la vertu, mais encore à celui du vice, dès qu'il se trouve actuellement supérieur à l'autre, *Quod ampliùs*, etc. C'est pourquoi Jansénius dit que dans les tentations, « la » délectation divine ne peut nous empêcher d'être » vaincus par la foiblesse de notre propre volonté, » à moins que cette délectation ne soit plus grande » que la terrestre (1). » Il ajoute que quand notre « cœur se trouve abandonné de cette douceur cé» leste, IL NE PEUT QUE DÉSIRER ET SUIVRE les plaisirs » d'ici-bas (2). »

Tout le monde ne sait-il pas, reprit M. Fremont, que l'homme corrompu ne peut point faire le bien, quand il est sans grâce.

La grâce, poursuivit M. Perraut, consistant selon nous dans un sentiment de plaisir, il est évident que presque tout le genre humain vit et meurt sans aucun secours de grâce intérieure ; car presque tous les hommes ne sentent jamais ce plaisir si épuré et si céleste des vertus chrétiennes. Ainsi le plaisir grossier et corrompu nécessite presque tous les hommes au vice. *Necesse est.* C'est le cas dans lequel je me trouve. La douceur céleste, je vous le déclare, m'a abandonné. Je ne sens plus que le seul plaisir corrompu. Vous ne me parliez jamais autrefois que du plaisir céleste. Vous ne vouliez me montrer notre systême que par le beau côté. Je comptois alors sur une efficacité délicieuse et invincible, qui m'enlèveroit toujours à toutes mes foi-

(1) *De Grat. Chr.* lib. IV, cap. VI. — (2) Ibid.

blesses. Je regardois la vie chrétienne comme un enchantement de dévotion. Je me flattois d'aller tout droit en paradis par un chemin semé de roses; j'en pleurois de joie. Je croyois déjà voir les cieux ouverts. Je bénissois Dieu qui vouloit me nécessiter dès ce monde à être bienheureux dans l'autre. Mais par malheur je suis tombé depuis six mois dans un grand mécompte. La source du plaisir pieux est tout-à-coup tarie pour moi. Je ne sens plus que le seul plaisir du péché. Continuez à être mon directeur, et répondez-moi en fidèle disciple de saint Augustin. Que puis-je faire? Décidez, ou plutôt cédez à une décision invincible en faveur de mon plaisir. *Necesse est.*

Ne voyez-vous pas, lui dit M. Fremont, que cette nécessité, dont vous vous plaignez, n'est que relative et partielle?

Eh bien, reprit M. Perraut en souriant, je vous promets de ne pécher jamais que *relativement* au plaisir qui m'y nécessitera. Je vous laisserai même sans peine donner le nom de *partielle* à la nécessité qui me fera pécher, pourvu que vous me laissiez pécher totalement et sans remords. Réglez comme il vous plaira votre langage théologique, pourvu que vous me laissiez régler mes mœurs suivant mon plus grand plaisir. Le R. P. Quesnel, chef de notre parti, est mon oracle. Il m'assure qu'en l'état où je suis, il m'est aussi impossible de résister au plaisir victorieux du vice, que de *courir la poste* sans cheval. D'ailleurs, selon nos théologiens les plus mitigés, je dois croire que le plaisir déréglé *met invinciblement ma volonté en acte* pour le mal, que ce plaisir *tient* en

moi

moi *son effet de lui-même, non du consentement de ma volonté ;* et que ce plaisir me *tient plus étroitement lié que des entraves et des chaînes de fer.*

Je compte pour rien, disoit M. Fremont, ces expressions dures et outrées, qui ont pu échapper à des auteurs très-catholiques. Contentons-nous de suivre saint Augustin à la lettre.

Je vous prends au mot, lui dit M. Perraut; permettez-moi de vous interroger.

J'y consens, lui répliqua M. Fremont.

N'est-il pas vrai, reprit M. Perraut, que le mauvais plaisir est à son tour aussi efficace, c'est-à-dire aussi invincible, quand il est supérieur, que le bon l'est quand il prévaut ?

Oui, sans doute, disoit M. Fremont.

De plus, n'est-il pas vrai, dit M. Perraut, que le secours *quo* de saint Augustin est, selon nous, le plaisir supérieur du bien?

On n'en sauroit douter, répondit M. Fremont. Qu'en voulez-vous conclure ?

J'en conclus, dit M. Perraut, que le plaisir supérieur du mal est aussi efficace pour le vice, que le plaisir supérieur du bien est efficace pour la vertu.

Où allez-vous, dit M. Fremont, par ce long détour?

Le voici en deux mots, reprit M. Perraut. Le plaisir supérieur du mal est donc, s'il est permis de parler ainsi, un attrait *quo* pour le péché, pour l'impénitence finale, et pour la damnation éternelle, comme le plaisir supérieur du bien est le secours *quo* pour la piété, pour la persévérance finale, et pour le salut éternel.

J'admets sans peine, disoit M. Fremont, tout ce raisonnement. Qu'en voulez-vous conclure?

Me voilà, lui répondit M. Perraut, en plein droit de répéter mot pour mot du plaisir supérieur du mal, tout ce que saint Augustin dit du plaisir supérieur du bien, qu'il nomme le secours *quo*.

Je vous permets ce langage, dit M. Fremont.

Je vais parler, dit M. Perraut, ce langage, en l'appliquant au plaisir vicieux.

1° Le plaisir du vice ne peut être frustré de mon consentement, parce que *son premier effet est d'ôter* d'abord à mon cœur toute *dureté* (1), ou résistance à la tentation.

2° Le consentement ou le refus de consentir à la tentation n'est point *laissé* à ma *volonté* (2). *Ce choix n'est point au pouvoir* de l'homme, car la volonté de l'homme *n'empêche ni ne surmonte* pas cet attrait insurmontable.

3° Ce plaisir me prévient *inévitablement*, et me détermine *invinciblement* (3) au crime. Il fait que je veux *très-invinciblement* le mal, et que je refuse *très-invinciblement* de vouloir le bien.

4° Comme le plaisir supérieur du bien *est le don de la persévérance même, ut perseverantia ipsa donetur* (4); de même le plaisir supérieur du mal est l'impénitence finale même.

5° Non-seulement les volontés des hommes ne résistent jamais, mais encore *elles ne peuvent point résister* au plaisir que je sens. *Humanas voluntates non posse resistere* (5).

(1) *De Præd. SS.* cap. VIII, n. 13 : tom. X, pag. 799. — (2) *De Corr. et Grat.* cap. XIV, n. 43 : pag. 774. — (3) Ibid. cap, XII, n. 38: pag 771. — (4) Ibid. n. 34 : pag. 769. — (5) Ibid. n. 45 : pag. 774.

6o Enfin ce plaisir empesté a *une puissance entièrement toute-puissante de tourner les cœurs des hommes à son gré. Omnipotentissimam potestatem* (1).

Ce n'est pas moi, dit M. Fremont, c'est saint Augustin que vous voulez rendre odieux à toute l'Eglise par ce langage.

Je ne veux rendre personne odieux, reprit M. Perraut. Au contraire, je veux excuser tout le monde. Décidez même contre moi comme il vous plaira; j'en suis content, pourvu que vous me laissiez faire tout ce qu'il est nécessaire que je fasse. *Necesse est.*

Comptez-vous donc pour rien, disoit M. Fremont, le péché originel, qui rend tous les hommes indignes de toute grâce?

Loin de le compter pour rien, lui répondit M. Perraut, je le compte pour tout. Je suppose même avec vous, contre les Molinistes, que malgré mon baptême je suis encore par ce péché réellement indigne du plaisir céleste, et abandonné au plaisir d'ici-bas. En cet état, que voulez-vous que je fasse? Voulez-vous que je vainque *une puissance entièrement toute-puissante* qui me fait pécher?

Vous supposez mal à propos, disoit M. Fremont, que vous n'avez aucun plaisir céleste, et que le plaisir corrompu règne seul en vous; au contraire, il faut toujours supposer que vous avez au moins quelque commencement du plaisir du ciel, avec lequel vous vous délivrerez peu à peu du plaisir de la terre.

Si j'étois moliniste, dit M. Perraut, je ferois avec plaisir cette supposition. Mais comment osez-vous

(1) *De Corr. et Grat.* cap. XII, n. 45 : pag. 774.

la faire, vous qui détestez tant le molinisme? Ne m'avez-vous pas enseigné que presque tout le genre humain vit et meurt, sans avoir jamais eu aucun secours du plaisir céleste? Je dois même, comme votre fidèle disciple, ajouter que tout juste, qui n'est point prédestiné, se trouve tout-à-coup avant de mourir privé du plaisir pur, et abandonné au plaisir corrompu pour le moment décisif de son éternité.

Ne pouvez-vous pas supposer, disoit M. Fremont, que Dieu ne vous laisse point sans quelque plaisir céleste?

De quel droit, disoit M. Perraut, supposerois-je que j'ai toujours ce que presque tout le genre humain n'a jamais, et qui échappe même tôt ou tard à la plupart des justes qui l'ont pour un temps? Ce seroit supposer ce qui est apparemment faux. Cette supposition est fausse pour presque tous les hommes, auxquels vous direz comme à moi de la faire. Mais coupons court. Le plaisir céleste est un sentiment. Or un sentiment est quelque chose qu'on sent, quand on l'a; donc je n'ai point ce sentiment de plaisir toutes les fois que je ne le sens en aucune façon. Au contraire, je sens depuis six mois sans relâche un très-vif plaisir dans tout ce que vous nommez le mal. Ainsi tout est d'un côté, et rien de l'autre. Voulez-vous que je renverse le systême de saint Augustin; que je suive la vertu sans aucun plaisir; que je surmonte le vice qui me plaît uniquement, et que ma foible volonté dompte *une puissance entièrement toute-puissante?*

Vous voulez, disoit M. Fremont, vous imaginer que vous n'avez aucun reste de plaisir pour la vertu.

Mais on l'a souvent sans croire l'avoir, ce plaisir si pur et si spirituel.

Faut-il s'étonner, reprit M. Perraut, que je me trouve dans le cas de presque tout le genre humain, qui n'a jamais un tel plaisir? Faut-il s'étonner que je sois dans le cas de la plupart des justes, qui, n'étant point prédestinés, perdent tout-à-coup ce plaisir avant leur mort? De plus, oseriez-vous dire qu'on peut avoir un sentiment, sans le sentir? Eh! que seroit-ce qu'un sentiment qu'on ne sentiroit pas, et qu'un plaisir qui ne plairoit point? Puisque la grâce est un sentiment doux et agréable, qui *répond*, comme dit Jansénius, *à la passion de l'amour sensitif*, je sens la grâce dès que je l'ai, et je sens un plaisir contraire dès que je n'ai plus celui-là. Un homme ne sent-il pas si on le chatouille, ou si on l'égratigne?

Vous pouvez vous tromper, disoit M. Fremont, sur le plaisir que vous croyez sentir. Cette illusion peut arriver souvent.

Qui voulez-vous, reprit brusquement M. Perraut, qui sache mieux que moi ce que je sens, ou ne sens pas? Avez-vous oublié la décision de l'Apôtre? *Qui d'entre les hommes*, dit-il (1), *sait ce qui est de l'homme, sinon l'esprit de l'homme même qui est en lui?* Voulez-vous savoir mieux que moi le secret intime et impénétrable de mon propre cœur? Voulez-vous connoître mieux mon plaisir que vous ne sentez pas, que moi qui le sens? Parlez du vôtre, et laissez-moi juger du mien. Que diriez-vous à un homme qui vous soutiendroit qu'il sait mieux que

(1) *I Cor.* II. 11.

vous ce qui vous plaît ou ce qui vous déplaît dans une musique, dans un festin, dans une conversation ? Ne riroit-on pas d'un homme, qui viendroit sérieusement vous apprendre des nouvelles de ce qui se passe au fond de vous-même? Demandez à presque tous les hommes ce qu'ils sentent à tout moment. Non-seulement tous les infidèles et tous les impies, mais encore presque tous les Chrétiens vous déclareront qu'ils ne sentent aucun plaisir à porter la croix, et qu'ils en goûtent un très-grand à contenter toutes leurs passions. Les saints mêmes qui goûtent le plaisir céleste, en sont souvent privés. « Chacun » de nous, dit saint Augustin (1), est tantôt délecté, » et tantôt sans délectation pour les bonnes œuvres. » *Nunc delectatur, nunc non delectatur, etc.* » Vous-même, Monsieur, qui me faites des réprimandes si sévères, vous n'avez pas toujours à vos gages le plaisir céleste. Il y a sans doute des temps de dégoût, où la vertu ne vous fait sentir aucun plaisir. *Nunc non delectatur.* Vous ne me direz point ce que vous faites alors; mais je le devine sans peine. Notre système commun me l'apprend assez. *Necesse est.*

On peut se tromper, disoit M. Fremont, sur son propre plaisir. L'imagination impose à tous les hommes.

Nullement, reprit M. Perraut. Un plaisir causé par l'imagination est un sentiment très-réel. Il est causé, je l'avoue, par une illusion; mais ce plaisir nous plaît pendant qu'il dure. En me trompant je me donne une joie réelle. Je la sens comme si elle

(1) *De pecc. mer.* lib. I, cap. XVII, n. 27: tom. X, pag. 55.

étoit réellement causée par un bien solide. Qu'importe que ce sentiment doux et flatteur soit bien ou mal fondé ? il n'en est pas moins vrai de dire que je le sens, qu'il me plaît, et que je suis assuré d'en sentir la douceur au dedans de moi, dans le moment même où il me séduit.

Quoi donc, disoit M. Fremont, prétendez-vous être infaillible sur votre plaisir ?

Eh qui en doute ? reprit M. Perraut. Il est impossible que je ne sente pas mon propre sentiment. Seroit-il un sentiment, s'il n'étoit pas senti ? Qu'il me vienne d'un bien réel, ou d'un bien imaginaire, il est toujours également un sentiment réel en moi. L'homme en délire qui croit être roi, en a un vrai plaisir, comme un roi véritable, quoique sa royauté soit une chimère. L'un se trompe, pendant que l'autre ne se trompe point. Mais ils ont tous deux un vrai plaisir, qu'ils sentent, et dont ils ont la certitude la plus intime. Mais allons plus loin pour trancher la question. Puisqu'il est nécessaire que je suive mon plus grand plaisir en chaque moment, je suis sans cesse dans la nécessité de faire tout le mal que je fais, et dans l'impuissance de faire aucun des biens que je ne fais pas. Que pouvez-vous reprocher à un homme qui fait toujours tout le bien qu'il peut faire, et qui ne fait jamais que le mal dont il lui est impossible de s'abstenir ?

Vous vous trompez, crioit M. Fremont, et vous cherchez à vous tromper.

Si quelqu'un me trompe, crioit de son côté M. Perraut, ce n'est pas moi, c'est vous qui m'avez trompé en m'instruisant de cette façon. Toute action

que j'ai déjà faite, ne peut jamais, selon vous, m'être reprochée. Supposez tant qu'il vous plaira que je me suis trompé. Q'importe ? mon plaisir ne se trompe point. Il décide lui seul infailliblement. C'est lui qui m'a nécessité à faire tout ce que j'ai fait, et à omettre tout ce que j'ai omis. Si j'avois choisi suivant mes conjectures, j'aurois pu me tromper. Mais je n'ai rien choisi, c'est le plaisir qui a choisi pour moi, et qui ne peut jamais tomber dans aucun mécompte. Oseriez-vous dire que mon erreur sur mon propre plaisir peut faire en sorte que je préfère le moindre plaisir au plus grand, et que je renverse par là tout le système de saint Augustin ? Non, non, j'ai beau me tromper, ce qui est réel, est que toutes les fois que j'ai agi, je n'ai rien fait que par l'infaillible nécessité de suivre mon plus grand plaisir, qui est un guide invincible.

Je vois bien, disoit M. Fremont à M. Perraut, que vous prenez un tour captieux et éblouissant pour excuser toutes les actions déjà faites. Mais laissons à part tout le passé, et examinons l'avenir. Vous ne savez point dans le moment où nous parlons, si vous aurez au moment qui va le suivre, le bon ou le mauvais plaisir. Ainsi vous devez dans le doute tâcher d'éviter le mal défendu, et de faire le bien commandé.

Voilà, je le vois bien, dit M. Perraut en riant, une indulgence plénière que vous m'accordez pour toutes mes fragilités passées, quelque grandes qu'elles aient pu être. Le plaisir tout-puissant qui m'y a nécessité, purifie tout. Il ne reste plus qu'à obtenir la même bénignité pour tous les péchés à

venir. Or, vous ne pouvez point vous en dispenser. Le même plaisir tout-puissant qui justifie tout le passé ne justifiera pas moins l'avenir le plus irrégulier. Comme il est sûr que tout ce que j'ai déjà fait de mal est rendu très-innocent par le plaisir qui m'y a nécessité, il n'est pas moins sûr que tout le mal que je ferai dans les suites, sera tout aussi innocent, par le plaisir qui m'y nécessitera. Que pouvez-vous me demander? Je vous promets de ne faire jamais, ni en bien ni en mal, que ce qu'il sera nécessaire que je fasse en chaque moment. Suivant la règle invincible du plus grand plaisir, je continuerai à vivre comme j'ai vécu. Je ferai pour pratiquer ce que vous appelez *vertu* et pour fuir ce que vous appelez *vice*, tout ce que vous me demandez, excepté de vaincre un plaisir invincible et *tout-puissant. Omnipotentissimam potestatem.*

Vous devez, disoit M. Fremont, faire les plus grands efforts pour la vertu.

Epargnez-vous cette inquiétude, reprit M. Perraut. Nous savons infailliblement par avance vous et moi, en vertu de notre système, que je ferai toujours de mon mieux. Le plaisir est pour ma volonté, comme le vent pour un vaisseau qui met à la voile. Le plaisir me tournera du côté du bien ou du côté du mal, sans me laisser aucune décision. Le plaisir céleste peut me manquer à toute heure, comme il me manque certainement depuis environ six mois. Mais je ne puis jamais manquer à ce plaisir, qui est lui-même tout-puissant pour empêcher que je ne lui manque. Ainsi ne vous en prenez jamais à ma volonté, s'il arrive en moi quelque désordre. Au lieu de me gronder,

donnez-moi le plaisir du bien qui me manque, et ôtez-moi le plaisir corrompu qui me tient subjugué. Adressez-vous, non à ma foible volonté que le plaisir entraîne, mais au plaisir par lequel elle est invinciblement entraînée. Si le plaisir céleste revient, je gémirai, je frapperai ma poitrine, je m'enfuirai dans un désert, je passerai le reste de mes jours dans le cilice et sur la cendre. Mais si par malheur le mauvais plaisir continue, ne trouvez pas mauvais, s'il vous plaît, que je suive fidèlement la règle de saint Augustin. En ce cas, je ne me refuserai rien, et je remplirai tous mes devoirs les plus voluptueux, puisque je dois justifier par mes mœurs la vérité de notre systême. *Quod ampliùs, etc. Necesse est etc.*

Vous me préparez à un grand scandale, disoit M. Fremont. Je ne saurois me persuader que vous parliez sérieusement.

Pourquoi, lui répondit M. Perraut, avez-vous tant de peine à croire que je parle sérieusement, quand je ne fais que suivre à la lettre ce qu'il y a de plus sérieux dans le systême que je tiens de vous? Les conséquences que je tire de votre principe sont aussi sérieuses que le principe même d'où elles sont tirées avec évidence.

Je vous ai vu autrefois, disoit M. Fremont, si modeste, si fervent, si zélé contre tous les relâchemens de morale. Est-il possible que je vous voie maintenant si égaré et si endurci?

Vous m'avez vu autrefois, lui répondit M. Perraut, détaché du monde, et attaché à toutes les vertus. Mais faut-il s'en étonner? Je ne faisois alors,

que ce que je fais encore aujourd'hui, qui est de suivre mon plus grand plaisir. Alors ce plaisir me faisoit prier, et la prière couloit de source dans mon cœur. J'étois charmé de mortifier mon corps. Maintenant un autre plaisir également efficace par lui-même me livre à mes passions. Je suis charmé de tout ce qui flatte les sens. Rendez-moi cet ancien plaisir des vertus austères, vous me verrez aussi fervent que je l'ai été pour la pénitence. Mais si vous ne changez point mon plaisir, vous ne changerez jamais ni ma volonté ni mes mœurs. Voulez-vous que je *coure la poste* sans cheval? Ou donnez-moi un cheval, ou dispensez-moi de courir la poste.

Il ne faut pas, disoit M. Fremont, qu'une vérité spéculative vous fasse abandonner la pratique de toutes les vertus commandées dans l'Evangile.

Prétendez-vous, lui répliqua M. Perraut, me faire accroire que le plaisir que je sens à toute heure, ne soit qu'une vaine et subtile spéculation? C'est un sentiment très-réel. D'ailleurs ne voyez-vous pas qu'il s'agit de la pratique des œuvres pour chaque moment de la vie, *secundùm id operemur?* Enfin il ne s'agit point de raisonner sur des subtilités pour choisir entre deux opinions abstraites. Il s'agit d'une nécessité invincible qui ne me laisse ni choix ni ressource contre le plus grand plaisir dans toute ma conduite. *Necesse est.* Vous pouvez, si bon vous semble, croire d'une façon, et vivre d'une autre. Pour moi, je veux régler ma vie sur ma croyance. Si ma croyance est pure, ma vie que j'y conformerai le sera aussi. Si au contraire ma vie conforme à ma croyance étoit déréglée, il faudroit les réformer

toutes deux. Mais pourquoi délibérer? Toute délibération seroit inutile. A quoi me serviroit-il de vouloir démentir ma croyance par ma vie, puisqu'il *est nécessaire* que ma vie suive ma croyance sur le plaisir? *Necesse est*. Ce plaisir est *le seul ressort qui remue mon cœur*. Ce plaisir *a une puissance entièrement toute-puissante* sur ma volonté. Je ne puis jamais dans la pratique faire aucun des biens que je ne fais pas, ni m'abstenir d'aucun des maux que je commets. Ai-je tort de céder à un torrent, qui m'entraîne, parce qu'il a plus de force que moi?

Je vois bien, répondit M. Fremont, que vous abandonnez la bonne cause. Vous voulez la rendre odieuse et ridicule, pour flatter lâchement les Molinistes.

Loin de faire ma cour aux Molinistes, reprit M. Perraut, je les veux réfuter en toute occasion. Ils gâtent tout, et ils me jettent dans le désespoir par cette exemption de toute nécessité, où ils soutiennent que nous vivons ici-bas. Le relâchement qu'ils nous promettent est trompeur. Quand on l'examine de près, on découvre qu'il se tourne en une rigueur insupportable.

Comment prouverez-vous, disoit M. Fremont, que leurs casuistes soient si rigoureux?

C'est, répondit M. Perraut, qu'ils veulent toujours supposer dans tout homme une entière liberté, qui le rend responsable de tout le mal qu'il fait, et de tout le bien qu'il ne fait pas. Rien n'est si gênant que cette liberté, qui ne me laisse aucune excuse. Ces gens-là me crient sans cesse que ma volonté est toujours libre, dégagée de tout attrait ou lien plus

fort qu'elle, et secourue par une grâce proportionnée au degré de la tentation. Quelle ressource me reste-t-il dans cette supposition pour me mettre au large ? Ces casuistes ignorans n'ont que de petits expédiens superficiels, pour adoucir quelque point de la loi chrétienne. Tantôt c'est une direction d'intention sur le mensonge ou sur la simonie. Tantôt c'est une liqueur qui sert à éluder le jeûne. Tantôt c'est un point d'honneur qui autorise un duel et une vengeance. Mais on trouve sur chaque point de grands embarras par la foiblesse des raisons, ou, pour mieux dire, par la grossièreté des prétextes. La probabilité même, qui paroît une ressource générale pour nous soulager, a ses épines. Divers probabilistes gâtent tout. Ils demandent une probabilité très-sérieuse, fondée sur de très-fortes raisons, et appuyée de l'autorité d'un nombre considérable de théologiens sincèrement pieux. Ce n'est pas notre compte. Ils n'y entendent rien ces ignorans probabilistes. Ils n'ont pas su élargir la voie étroite d'un bout à l'autre, comme nous le faisons par notre système. Malgré leurs relâchemens contre lesquels on a tant crié, ils nous exposent encore à de cruels remords. Il faut toujours des raisons toutes prêtes, avec des auteurs graves qui servent de garans. Il faut, par préférence à tout, commencer par mettre en sûreté ce qu'on nomme dans le monde les bonnes mœurs, faute de quoi il faudroit restituer, renoncer, fuir l'occasion, réparer le scandale, et faire pénitence, ou se croire dans un état de damnation. Quand on se mêle de relâchement, il faut avoir recours à une méthode bien plus abrégée et plus

consolante. Ces demi-relâchemens donnent plus d'inquiétude que de profit. Au contraire, en niant toute liberté, nous autorisons tout d'un coup tout genre de libertinage. Sans mentir, les Diana, les Escobars, les Tambourins étoient de pauvres gens. Vive Jansénius! C'est lui qui ôte le péché du monde. Grâce aux heureuses découvertes qu'il a faites dans saint Augustin, toute superstition gênante est abolie. Il ne nous reste plus d'autre loi que celle du plaisir. Nous ne devons jamais craindre de violer cette loi par fragilité; car c'est par le ressort du plaisir, qui est nommé mal à propos fragilité chez les dévots scrupuleux, que cette douce loi s'accomplit continuellement en nous. Ainsi je vous le déclare, je vais vivre et mourir dans une flatteuse indolence, en fidèle disciple de saint Augustin.

Je vous entends, lui dit M. Fremont d'un ton d'indignation. Vous allez faire tous les matins un ferme propos de ne refuser rien à votre plaisir brutal dans toute la journée.

Ce bon propos, reprit M. Perraut, seroit superflu. Je suis sûr de ne manquer jamais à suivre cette règle, sans avoir aucun besoin d'en former la résolution. Eh! comment pourrois-je manquer à ce que je fais sans cesse par une nécessité invincible? Si Dieu même me reprochoit à son jugement, d'avoir suivi mon plus grand plaisir, mon excuse seroit toute prête. Je lui répondrois d'abord: Seigneur, c'est votre grand docteur Augustin qui m'a enseigné qu'il falloit nécessairement vivre ainsi. *Necesse est.*

Consultez, disoit M. Fremont, si vous l'osez, les principaux disciples de saint Augustin. Vous

verrez avec quelle horreur ils condamneront vos maximes.

S'ils parlent de bonne foi, disoit M. Perraut, ils me diront que *le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur* de l'homme pour le vice ou pour la vertu. Ils me diront que quand le plaisir supérieur du bien me manque, il m'est aussi impossible de ne pécher pas, que de *courir la poste* sans cheval. Ils me diront que le plaisir supérieur du mal me *met invinciblement en acte* pour le vice; qu'il *tient son effet de lui-même, non du consentement de ma volonté*. Ils me diront que ce plaisir corrompu me *lie plus étroitement que des entraves et des chaînes de fer*. Enfin ils me diront que ce mauvais plaisir, pendant qu'il prévaut, est précisément comme le plaisir céleste, pendant qu'il est supérieur, *une puissance entièrement toute-puissante ?* Quand même tous ces grands théologiens me diroient, comme vous, que je dois vaincre cet attrait invincible et tout-puissant, je ne pourrois pas les écouter. Ecouta-t-on jamais sérieusement des hommes qui n'ont aucune autre ressource pour sauver les mœurs, que celle de se contredire, et de nous faire accroire que notre foible volonté peut vaincre *une puissance entièrement toute-puissante ?*

Ne savez-vous pas, dit M. Fremont, qu'il faut préférer le devoir au plaisir, quand l'un n'est pas d'accord avec l'autre? « Le plus souvent, dit saint » Augustin, une chose plaît, et l'autre convient. » *Plerumque illud libet, hoc decet* (1). » Voilà le cas

(1) *De duab. anim.* cap. XIII, n. 19: tom. VIII, pag. 88.

très-fréquent, où il faut sacrifier le plaisir à la bienséance, au devoir, et à la vertu.

Il est vrai, répondit M. Perraut, qu'on m'instruisoit ainsi dans ma première jeunesse, avant que vous m'eussiez ouvert les yeux. On me faisoit entendre que les plus grands saints étoient ceux qui avoient le plus renoncé au plaisir, pour lui préférer la vertu. On me racontoit que ces saints avoient passé leur vie dans les ténèbres, dans l'amertume, et dans les croix les plus rigoureuses; mais cette éducation n'étoit qu'un reste de molinisme. Les casuistes mêmes que nous accusons du plus honteux relâchement, loin de me dire qu'il ne faut suivre la vertu qu'autant que le plaisir y détermine, m'assuroient au contraire que la vertu n'est jamais si pure que quand on s'y attache indépendamment du plaisir, et malgré les plus affreux dégoûts. On me prêchoit sans cesse que quiconque veut suivre Jésus-Christ, doit se *renoncer*, et *porter sa croix*. On ne me parloit que de *la voie étroite*. Je la regardois comme un sentier escarpé et hérissé d'épines, pendant que la vie mondaine me paroissoit un chemin large et uni, où les fleurs naissent sous les pas. J'étois tombé dans une dévotion mélancolique, farouche et sauvage. J'avois peur de mon ombre. Je ne voyois partout que tentation, péché, diable et enfer. Mais vous m'avez bien soulagé le cœur. Vos leçons m'ont appris à n'avoir plus d'autre directeur ni d'autre casuiste que mon plaisir le plus vif et le plus flatteur. Il est vrai, selon les paroles de saint Augustin que vous venez de me citer, qu'il faut préférer le devoir à un petit plaisir

qui s'y oppose, quand le devoir est lui-même plus agréable que le plaisir qui le combat. Alors le devoir rentre dans la règle de suivre le plus grand plaisir. Cette doctrine se réduit à dire qu'il faut vaincre les petites tentations, et être vaincu par les grandes. C'est ainsi que nous devons entendre saint Augustin. Car ce Père n'a pas pu vouloir sérieusement, que nous vainquions notre plus grand plaisir, puisqu'il assure au contraire que nous suivons toujours par nécessité ce plaisir dominant.

Toutes les personnes vertueuses, disoit M. Fremont, vous doivent condamner.

A proprement parler, reprit M. Perraut, les dévots et les libertins sont d'accord, sans s'en apercevoir. Les libertins suivent un plaisir qui est une joie folâtre et évaporée. Les dévots suivent un autre plaisir sérieux, mélancolique, grave et concentré. Mais les uns et les autres remplissent également leur unique devoir, qui est de céder en toute occasion à cet enchantement. Il est vrai que les sources du plaisir sont fort différentes, et que les plaisirs opposés font des genres de vie très-différens. Pendant que l'un court après le plaisir en passant sa vie au bal, au jeu et aux spectacles, l'autre goûte un plaisir raffiné dans son cabinet à lire, à méditer, à se faire un paradis anticipé, de la pensée du paradis même. Ainsi ils sont tous réunis dans un centre commun. C'est *le seul ressort du plaisir, qui remue* tous *les cœurs*. Qu'importe de quel côté vient le plaisir? Qu'importe vers quels objets il nous tournera? C'est toujours également lui seul qui décide de tout par un attrait invincible à nos volontés. *Necesse est.*

M. Fremont, embarrassé et piqué au vif par ce genre de controverse, si imprévu pour lui, ne répondoit qu'en termes vagues, pour paroître avoir répondu. Vous joignez, disoit-il à M. Perraut, une subtilité de sophiste à une dérision d'impie.

Si quelque chose est impie, répondoit M. Perraut, ce n'est pas ma plaisanterie; c'est notre système. Une dérision d'un systême impie n'est point une impiété. Au contraire, la dérision d'une impiété est un pieux contrepoison. De plus, c'est vous qui déshonorez notre céleste doctrine, en supposant qu'on ne ne peut la développer et la mettre au grand jour, sans autoriser les vices les plus infâmes. Pour moi, je ne fais que prendre sérieusement et à la lettre ce que vous m'avez enseigné. Je suppose de bonne foi que le plus grand plaisir décide nécessairement de mes mœurs en bien ou en mal. *Necesse est.* Qu'y a-t-il de plus sérieux en ce monde pour le repos de la vie, et pour la sûreté de la conscience, que de savoir à quoi m'en tenir? Suis-je libre de choisir entre le vice et la vertu? Suis-je responsable de ma volonté, ou bien ma volonté ne peut-elle jamais répondre d'elle-même, parce que le plus grand plaisir décide de tout invinciblement au dedans de moi.

M. Fremont, au lieu de répondre, se hâta de finir la dispute. Il dit qu'il étoit fort pressé d'aller voir le rapporteur d'un grand procès de sa famille. Pour moi, je soupçonne qu'il veut avoir du temps, pour trouver quelque évasion, qui sauve l'honneur de son parti. Il assura qu'il reviendroit après-demain. Je suis, etc.

VINGTIÈME LETTRE.

Continuation des conséquences du systême de Jansénius contre les bonnes mœurs.

Je compris hier, à la vue de M. Fremont, qui entroit céans, qu'il croyoit avoir trouvé des expédiens décisifs pour accorder son systême avec les bonnes mœurs. Il ne faut jamais séparer, dit-il à M. Perraut, deux vérités que l'esprit de Dieu met ensemble, et dont l'esprit humain ne peut concevoir l'accord mystérieux. L'une est que le plaisir efficace du bien, qui est la grâce médicinale, fait tout en nous pour la vertu. L'autre est que notre volonté est seule coupable, toutes les fois que nous voulons le mal, au lieu de vouloir le bien. Il n'est point permis de raisonner ici. C'est un mystère impénétrable; il faut le croire, sans espérer de le concevoir. De là vient que saint Augustin joint sans cesse ces deux profondes vérités, sans expliquer jamais par quel nœud secret elles s'unissent. D'un côté, ce Père assure que le plaisir céleste est un attrait inévitable, invincible et tout-puissant. D'un autre côté, il soutient que c'est la volonté qui a tort toutes les fois qu'elle cède au mauvais plaisir. En disant ces paroles, M. Fremont lut celles-ci du saint docteur. *Volo servare ; sed vincor a concupiscentia mea* (1). C'est un homme tenté, disoit M. Fremont, que saint Augustin fait parler. Cet homme se plaint de ce qu'il sent le mauvais plaisir, qui est en lui supérieur au plaisir céleste, et qui est plus fort que sa foible

(1) *De Grat. et lib. Arb.* cap. IV, n. 8 : tom. X, pag. 722.

volonté. *Je veux*, dit-il, ou pour mieux dire, je voudrois *observer la loi; mais je suis vaincu par ma concupiscence*. N'est-ce pas là précisément votre objection? disoit M. Fremont à M. Perraut.

Oui, sans doute, disoit M. Perraut. La voilà dans toute sa force.

Eh bien, poursuivit M. Fremont, écoutez saint Augustin qui impose silence à cet homme critique, et qui ne vous l'impose pas moins. *Ne vous laissez pas vaincre par le mal*, dit ce Père, *mais surmontez le mal par le bien*. Ainsi cessez de disputer contre moi. C'est contre saint Augustin que vous devez disputer, si vous ne voulez pas vous soumettre aveuglément à sa décision. Ce Père vous dit, d'un côté, que le plaisir céleste est tout-puissant, et de l'autre, que vous devez vaincre le plaisir terrestre, quelque force qu'il ait sur vous. L'accord de ces deux vérités est incompréhensible. Cessez donc de le vouloir examiner. Croyez, obéissez, résistez jusqu'au sang, en combattant contre le péché.

C'est vous, répondit M. Perraut à M. Fremont, qui êtes mon maître, et qui devez m'expliquer saint Augustin, pour l'accorder avec lui-même. Auriez-vous bien le courage de faire dire ces mots à un si grand docteur : Faites l'impossible. Evitez une nécessité inévitable. Vainquez un plaisir invincible. Rompez un lien plus fort que vous. Soyez, malgré votre foiblesse, plus puissant qu'*une puissance entièrement toute-puissante*. Privez de son effet une délectation qui *tient son effet d'elle-même, non du consentement de votre volonté*. *Courez la poste* sans cheval? Est-ce ainsi que saint Augustin exhorte, anime

et console l'homme découragé par la violence de la tentation? Est-ce ainsi qu'il justifie la bonté de Dieu?

Vous raisonnez toujours, crioit M. Fremont, corrigez-vous de votre indocilité. Taisez-vous, et croyez, par une soumission aveugle, que vous êtes coupable toutes les fois que vous ne surmontez point la tentation.

Eh bien, reprit M. Perraut, je veux bien m'aveugler, et dire tout ce qu'il vous plaira, pourvu que vous me laissiez faire comme je pourrai. Dites-moi que je serai damné éternellement, si je ne cours point la poste sans cheval. Que puis-je faire, sinon de souscrire à ma damnation? Me voilà bien docile. Mais enfin, coupable ou non, puis-je courir la poste à pied? Si par malheur il m'arrivoit de vaincre le très-fort plaisir du vice par le très-foible plaisir de la vertu, toute notre céleste doctrine seroit renversée, il faudroit effacer cette précieuse sentence, que Jansénius vouloit *écrire en caractères d'or*, *necesse est*, et ma victoire sur la tentation nous réduiroit tous à nous faire d'abord molinistes. Ne vaut-il pas mieux me permettre de suivre dans la tentation mon plus grand plaisir, que de démentir saint Augustin et que de faire triompher l'école pélagienne de Molina? Voulez-vous que saint Augustin me vienne dire: Vous serez justement damné, si vous ne surmontez pas un très-fort plaisir par un plaisir très-foible, et si vous ne renversez pas mon système, pour établir le molinisme?

Il ne faut point se moquer, disoit M. Fremont. Jésus-Christ ordonne à tout homme de *veiller* et de *prier*, de peur qu'il *n'entre en tentation*.

Aussi veux-je, reprit M. Perraut, veiller et prier. De ma part vous ne trouverez ni indocilité ni raisonnement critique. Mais puis-je *veiller* et *prier*, quand je n'ai le plaisir céleste ni pour l'un ni pour l'autre? Dès que ce plaisir viendra, la vigilance et la prière ne manqueront pas de venir avec lui. Mais pendant que ce plaisir me manque, et que *le plaisir* corrompu est *le seul ressort qui remue mon cœur*, la vigilance et la prière s'enfuient loin de moi. Je suis nécessité à faire le mal. *Necesse est.* Ainsi vous me parlez en vain. Je suis toujours ou dans la nécessité ou dans l'impuissance de faire ce que vous demandez. La nécessité de faire le bien est très-rare en moi. L'impuissance d'éviter le mal est presque continuelle dans mon cœur. Ainsi, quand vous me viendrez exhorter à la vigilance et à la prière, vous arriverez toujours à contre-temps. Quand vous me parlerez au moment favorable, où je goûterai le plaisir céleste, ce sera du bien perdu, comme si vous alliez prêcher les saints et les anges en paradis pour les empêcher de se révolter contre Dieu. Quand au contraire vous viendrez moraliser pendant un accès du plaisir terrestre, votre sermon sera aussi déplacé que si vous alliez faire une mission en enfer pour convertir Caïn et Judas, Lucifer et Belzébuth avec tous les autres diables et damnés. L'unique différence qui est entre eux et moi, est que les habitans du ciel goûtent toujours le plaisir nécessitant de la vertu, et que les habitans de l'enfer sentent toujours le plaisir nécessitant du péché, au lieu que ces deux plaisirs opposés viennent tour à tour me nécessiter tantôt au bien et tantôt au mal sans

aucun milieu. Encore même faut-il avouer, que depuis très-long-temps je ne sens plus que le seul plaisir de ce que vous nommez le mal. Il est *le seul ressort qui remue mon cœur.* Voudriez-vous me faire veiller et prier, sans aucun ressort qui remue mon cœur vers ces exercices? Ce seroit *courir la poste* sans cheval. Dispensez-m'en, je vous supplie. Si vous me le refusez, la nécessité m'en dispensera malgré vous.

Je ne connois point le secret des cœurs, disoit M. Fremont. Il faut toujours élever sa voix pour reprendre et pour exhorter les hommes.

Puisque vous aimez tant à prêcher, reprit M. Perraut, il faut que votre plus grand plaisir vous y nécessite. Ainsi je ne ne dois pas trouver mauvais que vous suiviez ce goût invincible de me gronder. Mais j'ai de mon côté le goût invincible de ne faire aucun cas de tous vos sermons. Chacun de nous n'a qu'à suivre son attrait qu'il ne sauroit vaincre. Prêchez: je me divertirai. J'ai regret à toutes vos peines; vous en prenez de grandes à pure perte pour m'ennuyer. Vous êtes fort éloquent; mais votre éloquence est moins forte que mon plaisir. J'ai un orateur secret au dedans de moi qui prêche mieux que vous, et qui vous réfute invinciblement, pendant que vous ne pouvez que raisonner au dehors. Vous fatiguez votre poitrine pour parler à un sourd.

Quoi donc? disoit M. Fremont, seriez-vous assez endurci pour être insensible aux menaces de l'enfer, et aux promesses du paradis?

Eh qui en doute? répliqua M. Perraut. D'ailleurs je suis trop persuadé de la justice et de la bonté de Dieu pour croire qu'il punira éternellement par les

tourmens de l'enfer presque tous les hommes, à cause qu'ils n'auront pas vaincu par leur foible volonté un plaisir qui est tout-puissant sur eux. J'ai horreur d'un tel blasphême. C'est détruire l'idée de la Divinité, et faire triompher les athées, que d'enseigner cette impiété scandaleuse. J'avoue que ce Dieu si bon, et si compatissant à nos fragilités, peut nous donner, par une libéralité purement gratuite, un bonheur que nous n'avons jamais mérité, faute d'avoir le libre aribitre. Ainsi j'espère que je goûterai dans une autre vie toutes les joies du ciel, après avoir goûté en celle-ci tous les plaisirs les plus doux de la terre. Je n'y vois aucun inconvénient. Mais pour les tourmens des damnés je me garderai bien de les croire. Un Moliniste, qui suppose l'homme libre, et secouru par une grâce proportionnée à la tentation, a assez de peine à concevoir qu'un Dieu si miséricordieux punisse éternellement nos fragilités. Mais pour nous, qui sommes persuadés que presque tous les hommes de toutes les nations et de tous les siècles sont autant dans l'impuissance de suivre la vertu, que de *courir la poste* sans cheval, nous serions des monstres d'impiété, si nous étions capables de croire que Dieu damne presque tout le genre humain pour n'avoir pas fait l'impossible. Il faut être ennemi de Dieu, du monde entier, et de soi-même, pour penser d'une façon si noire, si brutale, si barbare, et si extravagante. Avec deux mots de saint Augustin, que je ne manquerai pas de dire à Dieu dans son jugement, j'effacerai tous mes péchés, je frustrerai le diable de toutes ses prétentions, et j'éteindrai toutes les flammes de l'enfer. *Necesse est.*

Vous comptez donc pour rien le péché originel? crioit M. Fremont.

J'avoue, lui répondit M. Perraut, que ce péché suffit seul pour rendre juste la punition de tous les hommes. Mais s'il est vrai, comme nous le croyons vous et moi, que tous les autres péchés se commettent par l'invincible attrait d'un plaisir nécessitant, de quel droit croirions-nous que Dieu ajoute à la punition du péché originel, d'autres tourmens pour nous punir pendant toute l'éternité de ce que nous n'avons pas la force d'éviter ici-bas ce qu'on nomme le mal?

Quoi donc, disoit M. Fremont tout ému, la damnation ne vous arrête-t-elle point?

Nullement, repartit froidement M. Perraut. Eh comment voulez-vous qu'elle me retienne? Cette damnation, que je veux bien supposer, par complaisance, contre l'évidence de la justice de Dieu, n'est qu'une douleur future et éloignée. Croyez-vous qu'elle puisse faire le contre-poids d'un plaisir présent, qui se fait sentir avec tous ses charmes? Le plaisir de se précautionner contre un mal qu'on ne voit que de loin comme en prespective, n'est point aussi vif et aussi touchant, que celui de contenter une ardente passion Ainsi, dans ma disposition présente, il est nécessaire que je préfère ma passion violente au triste et sec plaisir de chercher une sûreté contre ce mal qu'on me veut faire entrevoir de loin pour une autre vie. *Necesse est.*

La consolation de travailler à leur salut, disoit M. Fremont, est plus grande pour les bons Chrétiens, que le plaisir d'une vie mondaine.

Je l'avoue, disoit M. Perraut. Mais pour un homme qui vous paroîtra touché de ce plaisir si réfléchi et si spirituel, vous en trouverez mille qui ne peuvent ni le goûter ni le comprendre. Il est vrai que j'ai goûté autrefois ce plaisir si peu connu, mais il m'a échappé comme un songe. La joie de travailler à mon salut m'est entièrement insipide. Je n'ai plus de sentiment ni de vie que pour le plaisir d'ici-bas. Comment guérirez-vous mon cœur? Ou changez mon plaisir, ou laissez-moi le suivre, puisqu'il est efficace par lui-même, c'est-à-dire invincible à ma volonté. Au reste, s'il arrivoit par hasard que le plaisir d'éviter l'enfer devînt plus vif en moi que celui de contenter toutes mes passions, je ne manquerois pas alors de prier, de m'humilier, d'aimer Dieu. J'en suis sûr par avance. N'en soyez point en peine. Une invincible nécessité en répond infailliblement. Mais ce cas n'arrive presque jamais ni en autrui ni en moi. L'événement décide. J'ai cet avantage sur vous, dans notre dispute, que je n'ai qu'à pécher, pour démontrer contre vous, par mon péché même, que je n'ai pas pu faire autrement. Puisque je préfère mon divertissement à la consolation d'éviter l'enfer, il faut bien que cette consolation ait été trop foible pour me dégoûter des plaisirs profanes. Ainsi vous n'avez jamais rien à me reprocher. Toutes les fois qu'il m'arrive de préférer le moindre amusement à mon salut, j'observe fidèlement la céleste doctrine de saint Augustin. *Necesse est.*

Je suppose, dit M. Fremont, que vous voyez avec certitude que vous allez expirer dans trois minutes. Dieu vous montre dans ce moment décisif les cieux

qui s'ouvrent pour vous faire régner à jamais avec lui sur le même trône, et l'abîme de l'enfer qui se présente avec ses tourmens éternels. Résisterez-vous à ces deux grands spectacles?

Vous savez par avance ma réponse, lui répliqua M. Perraut. Si vous joignez à ces deux spectacles le plaisir supérieur du bien, je serai transporté d'amour pour Dieu. Mais si par malheur ces deux spectacles ne sont pas suivis de ce plaisir céleste, je mourrai insensible pour Dieu, et uniquement attaché au vice.

Que repondrez-vous à Dieu, disoit M. Fremont, vous qui aurez méprisé toute menace et toute promesse?

Voici, reprit M. Perraut, comment je parlerai à Dieu : Seigneur, votre grand docteur Augustin, et tous ses disciples les plus sévères, m'ont appris que le *plaisir est le seul ressort qui remue mon cœur*. Or je sens que le plaisir de la vertu n'a aucune force sur moi, et que celui du vice règne seul sur ma volonté. Voudriez-vous me punir par des tourmens infinis, pour avoir cédé à un attrait invincible et tout-puissant? Je croirois vous faire la plus cruelle des injures si je le supposois. Mais enfin, quand même vous voudriez me punir de ce qui ne dépend nullement du choix libre de ma volonté, cette nécessité n'en seroit pas moins invincible pour moi. Tonnez, foudroyez, écrasez éternellement votre créature. N'ayez aucune compassion de son impuissance, elle n'en sera pas moins impuissante pour vous obéir, ni moins nécessitée à violer votre loi. Ou changez son plaisir, vous qui êtes le maître de le changer en un moment, ou cessez d'espérer que la menace d'une

douleur qui n'est que future puisse empêcher ma volonté de suivre un plaisir présent qui est invincible à son égard. *Necesse est.*

Vous voulez donc, disoit M. Fremont, condamner Dieu, et vous justifier contre lui?

Nullement, reprit M. Perraut. Au contraire, je justifie Dieu malgré vous. Je soutiens qu'il n'y a point d'enfer, puisqu'il n'y a point de liberté. Je compte avec une consolation infinie, que ce Dieu si juste, si bon, si compatissant à la foiblesse de sa créature, ne m'a point abandonné à ce plaisir invincible, sans éteindre les feux vengeurs qu'il avoit d'abord allumés pour punir le péché d'une volonté libre et indépendante de ce plaisir. Par cet expédient, je sauve la justice de Dieu, et je vis en paix, suivant depuis le matin jusqu'au soir tout ce qui me donne le plaisir le plus flatteur. Mais vous, qui n'avez point d'horreur de joindre un enfer éternel avec cette invincible nécessité d'y tomber, vous blasphémez contre la justice de Dieu, et vous vous complaisez cruellement dans la damnation inévitable de presque tous les hommes. C'est vous qui rendez notre système impie et monstrueux.

La même autorité, disoit M. Fremont, qui nous apprend que l'homme est déterminé par un plaisir invincible, nous apprend aussi qu'il est puni dans l'enfer s'il consent au plaisir corrompu. Ne séparons jamais ces deux vérités.

Eh bien, je le veux, reprit M. Perraut. J'admets cet enfer pour punir l'homme, quoique l'homme ne soit point libre, ni par conséquent coupable. Pouvez-vous me demander rien de plus horrible que la

doctrine que je vous accorde? Mais en serez-vous plus avancé? La condition du genre humain sera déplorable, il est vrai; mais les hommes n'en pécheront pas moins. Le plaisir n'en sera pas moins tout-puissant pour faire pécher presque tous les hommes, et la nécessité de pécher n'en sera pas moins invincible pour eux. Quant à moi, je pécherai sur le bord de l'enfer, comme si j'étois sûr d'une éternelle impunité et d'une suprême béatitude dans le paradis. Ni l'enfer ni le diable ne peuvent point me faire vaincre une nécessité invincible. *Necesse est.* Montrez-moi tous les tourmens préparés pour punir les impies, ils ne serviront de rien pour me faire *courir la poste sans cheval,* ni pour me faire rompre un lien plus fort que moi.

Cette morale est détestable, s'écria M. Fremont. Elle mène à tous les crimes les plus noirs et les plus infâmes. Elle autoriseroit les incestes, les assassinats, les empoisonnemens, les trahisons contre la patrie, les conspirations contre les personnes consacrées des rois, les sacriléges, les parjures, l'hypocrisie, en un mot, tous les excès de fureur et de rage que le diable peut inspirer aux hommes les plus scélérats.

Ne vous échauffez point inutilement, reprit M. Perraut d'un ton doux et modeste. C'est ce que tous nos amis ont dû prévoir, dès le premier jour où ils ont embrassé notre systême. Puisque *le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur* (1), il n'est plus question que de savoir à quel degré le mauvais plaisir règne en chacun de nous. Mais à quelque excès qu'il nous

(1) *Défenses* de l'auteur *de la Théolog. du Sémin. de Châlons*, pag. 82.

entraîne, il faut le suivre sans pouvoir jamais reculer d'un seul pas. Cette nécessité tombe autant sur les massacres les plus dénaturés, et sur les infamies les plus monstrueuses, que sur les fragilités les plus vénielles.

O Dieu, s'écria M. Fremont, qu'est-ce que j'entends? Quel discours sans pudeur!

Eh ne vous souvenez-vous point, reprit M. Perraut, d'en avoir lu la substance dans Jansénius? Ecoutez ses paroles, si vous ne voulez pas écouter les miennes. « Enfin, dit-il (1), pour nous ôter tout » sujet de doute (saint Augustin) décide d'une façon » très-courte, très-claire et très-absolue, que LA DÉ» LECTATION EST LA MESURE DE TOUTE OPÉRATION QUI » LA SUIVRA. *Delectationem omnis operationis secu» turæ mensuram statuit....... Quod ampliùs*, etc. » L'opération *qui suivra* est sans doute le genre de mœurs que nous suivrons. C'est la vertu ou le vice que nous embrasserons dans la pratique. Ainsi la délectation plus ou moins forte sera *la mesure* nécessaire de nos vertus ou de nos vices en chaque occasion. Quand un homme n'a qu'une délectation du bien un peu supérieure à celle du mal, ce n'est qu'un dévot mou, tiède, dissipé, fragile et imparfait. Quand la bonne délectation est plus forte, elle fait un dévot fervent, recueilli et austère. Tout de même, quand la mauvaise délectation ne prévaut que de quelque degré, un homme n'est qu'à demi méchant, il n'est que volage et fragile; mais si cette délectation augmente, il devient à proportion impie, endurci, infâme et scélérat. En un mot, comme Jan-

(1) *De Grat. Chr.* lib. IV, cap. VII.

sénius l'a très-bien remarqué, le plus ou le moins du mauvais plaisir est précisément *la mesure* des œuvres plus ou moins mauvaises qui suivront cet attrait par nécessité. *Omnis operationis secuturæ mensuram statuit.* Comme on juge du vent par l'agitation des arbres, ou du degré de chaud par un bon thermomètre, de même on peut juger de la mesure des crimes où un homme va se plonger, par le degré de plaisir qu'il sent à faire du mal.

Quoi donc, s'écria M. Fremont, est-ce vous-même qui n'avez point de honte de parler ainsi? Voudriez-vous poignarder votre père?

Non, reprit doucement M. Perraut. Pourquoi voudrois-je le poignarder aujourd'hui? Le mauvais plaisir ne me mène point encore à ces extrémités de fureur. Il ne m'inspire jusqu'ici que des passions douces, et je demeure borné à ma mesure. Mais enfin, si ce mauvais plaisir devenoit tout-à-coup par malheur plus violent, je ne manquerois pas d'empoisonner ou d'assassiner mon propre père, comme vous m'avez vu prier et aimer Dieu. Alors ni vous, que j'honore, ni aucun autre ami ne seroit en sûreté auprès de moi. La force du plaisir seroit dans les crimes monstrueux, comme dans les fautes les plus légères, *la mesure* de mes œuvres. *Omnis operationis secuturæ mensuram statuit.*

M. Fremont se trouvoit dans l'état d'un homme qui est tout ensemble pénétrant et entêté. Il ne pouvoit point s'empêcher de sentir une démonstration accablante, ni se résoudre à abandonner la dispute, sans avoir donné quelque réponse spécieuse. Plus il faisoit d'efforts, plus il sentoit son impuissance

de répondre nettement, et d'être content de sa réponse. Enfin il parla ainsi : Tout homme peut par la vigilance commandée, empêcher le plaisir corrompu de croître dans son cœur et de prévaloir sur le bon plaisir. Ainsi tout homme, en qui le mauvais plaisir prévaut, est coupable de l'avoir laissé croître en lui.

Vain discours qui porte à faux, lui répliqua son ancien disciple. Ce mauvais plaisir n'est pas moins inévitable, quand il vient, *indeclinabiliter*, qu'il est invincible, dès qu'il est venu, *insuperabiliter*. Comment voulez-vous que je prévienne et que j'évite un attrait qui me prévient *inévitablement?* Voulez-vous contredire saint Augustin?

Il faut, disoit M. Fremont, se roidir contre ce mauvais plaisir, dès le commencement, pour l'empêcher de croître.

Lisez ces paroles de Jansénius, lui répondit M. Perraut. « La délectation, qui précède le con-
» sentement au péché,... n'est autre chose qu'un dé-
» sir illicite et indélibéré par lequel l'ame, MÊME
» AVEC RÉPUGNANCE, se trouve avide du péché, ou
» bien c'est certainement le premier mouvement de
» la concupiscence qui est comme un amour indéli-
» béré, par lequel il plaît à l'homme de pécher,
» même MALGRÉ LUI, quoiqu'il n'y ajoute pas son
» consentement (1). » Que voulez-vous qu'un homme fasse de plus fort par la vigilance chrétienne contre le mauvais plaisir qui vient tout-à-coup le tenter? Il lui refuse *son consentement;* il souffre *malgré lui* un sentiment qu'il est très-affligé de sentir. *Homini*

(1) *De Grat. Chr.* lib. IV, cap. XI.

etiam

etiam invito. Il y *répugne;* il fait tous ses efforts pour vaincre ce sentiment. *Etiam repugnans*. En pouvez-vous demander davantage? Nonobstant ce refus de tout *consentement*, nonobstant cette douleur de l'homme qui sent *malgré lui* le plaisir de la tentation, enfin nonobstant ses efforts pour résister et pour vaincre le mal par sa répugnance, ce plaisir empesté ne fait que croître en lui, et il va jusqu'à faire que *l'ame, même avec répugnance, se trouve avide du péché*. Voilà précisément mon état depuis six mois. Qu'avez-vous à me reprocher? Je veille, je gémis; je souffre *malgré moi* un sentiment que je voudrois n'avoir jamais. *Homini etiam invito*. Je le repousse, j'en ai horreur; je combats pour le diminuer et pour le vaincre. *Etiam repugnans*. Hélas! à quoi me servent ma vigilance, et mes efforts les plus douloureux? Ce plaisir, qui va toujours croissant, fait décroître à proportion tout plaisir du bien. Tout plaisir céleste m'échappe. Je trouve sans cesse mon *ame* impuissante pour la vertu, et *avide du péché*.

Vous devez prévoir cet accident, disoit M. Fremont, et le prévenir.

A quoi me sert-il de le prévoir, répondoit M. Perraut, s'il arrive *malgré moi* et nonobstant tous mes efforts. *Etiam invito*,... *etiam repugnans*. De plus, écoutez encore notre commun maître. « Cette délec» tation céleste, dit Jansénius, n'est autre chose » qu'un amour, un désir inspiré par le Saint-Esprit, » par lequel l'ame de l'homme est touchée d'une » façon IMPRÉVUE, INDÉLIBÉRÉE, et pleine de dou» ceur. *Quo mens hominis* IMPROVISÈ, INDELIBERATÈ,

» *ac delectabiliter tangitur* (1). » Vous n'oseriez dire que le mauvais plaisir n'est pas aussi prévenant que le bon. Ainsi chacun de ces deux plaisirs opposés croît et décroît *d'une façon imprévue, indélibérée.* Voulez-vous que je délibère contre ce qui vient tout-à-coup indélibérément? Voulez-vous que je prévoie ce qui me surprend, et qui me saisit *d'une façon imprévue? Improvisè.*

Vous devez, disoit M. Fremont d'un ton grave, être si fidèle à ce plaisir céleste, pendant qu'il est supérieur, que vous ne lui laissiez jamais perdre sa supériorité, et que vous ne la laissiez jamais prendre par le plaisir terrestre.

C'est, reprit M. Perraut, à quoi je ne manque, ni ne puis jamais manquer. Pendant que le plaisir céleste est supérieur en moi, il est precisément *la mesure* de tout le bien que je puis faire, et je remplis nécessairement toute cette *mesure* de mon opération vertueuse; *operationis secuturæ mensuram.* Ne me reprochez donc point de manquer à faire ce que je fais alors selon ma *mesure,* par une invincible nécessité. Non, ce n'est point ma volonté qui manque au plaisir céleste, qui se soustrait à son secours, et qui commence à lui refuser son opération. C'est ce qui est manifestement impossible, selon notre systême, car le plaisir du bien me fait veiller et combattre invinciblement toutes les fois qu'il se trouve supérieur. C'est donc le plaisir céleste qui commence *malgré moi* à diminuer. *Etiam invito, etiam repugnans.* Il m'échappe, il diminue. En s'affoiblissant il affoiblit ma volonté. En décroissant, il

(1) *De Grat. Chr.* lib. IV, cap. XI.

fait croître à proportion le plaisir corrompu. Ce changement se fait en moi *d'une façon imprévue et indélibérée*. Ce n'est pas tout. « Selon la tradition » très-claire et très-expresse de saint Augustin, dit » Jansénius (1), personne ne peut vouloir un objet » qui ne le délecte pas ; cette délectation n'est point » au pouvoir de l'homme. Elle ne peut être acquise » ni par notre consentement, ni par le mérite de » nos œuvres ; *non nutu nostro, aut operum meritis* » *comparari*. » A quel propos voulez-vous donc que je m'assure du bon plaisir par mon *consentement*, et que j'empêche le mauvais de venir par le mérite de mes œuvres ? Tout au contraire, c'est de mon plaisir bon ou mauvais, et plus ou moins fort en chaque moment, que toutes mes œuvres dépendent, comme de leur *mesure*. Mais je vais vous ôter jusqu'à la dernière évasion sur ce point. Selon nous, presque tout le genre humain vit et meurt sans aucun plaisir céleste, et je me trouve presque toujours en cet état depuis six mois. Voulez-vous que je veille et que je m'efforce contre le mal en faveur du bien, moi qui n'ai aucun plaisir ni pour veiller ni pour m'efforcer en faveur de la vertu contre le vice ?

Du moins, disoit M. Fremont, tous les justes qui ont le plaisir supérieur du bien, le conserveront, s'ils ne le perdent point par la faute de leur volonté.

Exhortez-les tant qu'il vous plaira, disoit M. Perraut ; mais je suis bien loin de cet état. De plus, c'est se jouer de Dieu et des hommes, que de parler ainsi. Comment voulez-vous que je prévienne par mes efforts, dans tous les momens de ma vie, un mauvais

(1) *De Grat. Chr.* lib. IV, cap. VII.

plaisir qui est toujours prévenant à mon égard ? Comment voulez vous que je m'assure d'un bon plaisir, qui *ne peut être acquis ni par mon consentement, ni par le mérite de mes œuvres ?* Comment voulez-vous que je règle par avance et que je mesure par mes œuvres un plaisir qui est lui-même la règle et *la mesure de mes œuvres, lesquelles le suivent* PAR NÉCESSITÉ ? *Operationis secuturæ mensuram.* Vous me dites : Agissez toujours bien ; en ce cas, vous aurez toujours le bon plaisir, et jamais le mauvais. Mais je vous réponds : Donnez-moi toujours le bon plaisir, et jamais le mauvais ; je vous promets qu'en ce cas je ferai sans cesse des merveilles. Pour savoir qui de nous deux se met à la raison, examinons si c'est ma volonté et mon travail qui préviennent mon plaisir et qui en règlent la mesure, ou si c'est mon plaisir prévenant qui est la règle suprême pour décider de ma volonté et de mon travail. En deux mots, choisissez. Ou rendez le plaisir dépendant de la volonté, et soyez pélagien ; ou soyez bon disciple de saint Augustin, et soutenez que c'est la volonté qui dépend du plaisir invincible, dont elle est inévitablement prévenue ; *indeclinabiliter.* Je me représente, poursuivit M. Perraut, une de ces chaises volantes, par lesquelles on fait monter et descendre sans peine d'un étage à un autre une personne foible et malade. Il y a dans cette machine deux ressorts, l'un qui la pousse en haut, et l'autre qui la pousse en bas. La personne choisit en pleine liberté celui des deux ressorts qu'il lui plaît de remuer pour descendre ou pour monter d'un appartement à un autre. Dès que le ressort est remué, la personne est nécessitée à le suivre. Mais elle se

donne celle des deux nécessités de monter ou de descendre, qu'elle aime le mieux. Ainsi quoiqu'elle soit toujours nécessitée par l'un des deux ressorts, c'est elle qui règle et qui applique avec un empire absolu l'un ou l'autre de ces ressorts, qui sont des causes nécessitantes. De là il faut conclure que cette personne est responsable de la nécessité qu'elle s'impose librement elle-même ou pour descendre ou pour monter. Parlez de bonne foi. Voulez-vous que les deux plaisirs qui nécessitent l'homme tour à tour, dépendent de son choix, et soient soumis à sa volonté, comme les deux ressorts de la chaise, qui nécessitent le malade à monter ou à descendre, dépendent de son choix, et sont soumis à sa décision ?

Non, non, s'écria M. Fremont. Ce seroit soumettre la grâce à la volonté, et faire triompher l'hérésie pélagienne. La grâce, loin d'être efficace par elle-même, et de prévenir l'homme, seroit alors prévenue, appliquée et déterminée au choix de la volonté. Ce seroit la volonté qui lui donneroit ou qui lui ôteroit l'efficacité attachée à la supériorité de degré sur la concupiscence.

Je n'ai garde de vous contredire, répliqua M. Perraut. Mais puisque vous reconnoissez de bonne foi que la volonté de l'homme n'est point la maîtresse de faire hausser ou baisser à son gré le bon ou le mauvais plaisir, il est évident qu'un juste persévéreroit dans le bien jusqu'à la fin du monde, si le plaisir supérieur du bien ne venoit point à lui manquer. Avec ce plaisir, il seroit impeccable. Ainsi, quand il lui arrive de pécher, c'est que le plaisir supérieur du bien a commencé à lui manquer, et

que le plaisir corrompu a commencé à devenir supérieur en lui. Alors il ne dépend nullement de sa volonté de retenir l'un, et de repousser l'autre. Chacun des deux plaisirs est aussi *inévitable* quand il vient, *indeclinabiliter*, qu'il est invincible, dès qu'il est venu; *insuperabiliter*. Voilà mon état peint au naturel. J'ai veillé, j'ai prié, j'ai gémi, j'ai fait des efforts, pendant tout le temps où j'ai senti le plaisir supérieur pour faire ces choses. Mais ce plaisir céleste s'est affoibli. Il m'a enfin échappé *malgré moi*, et nonobstant tous mes efforts. *Etiam invito,... etiam repugnans.* Le mauvais plaisir est venu tout-à-coup s'emparer de mon foible cœur, d'une manière *imprévue et indélibérée; improvisè, indeliberatè.* Cette surprise a été inévitable; *indeclinabiliter.* Que me reste-t-il à faire, sinon de suivre, pour contenter toutes mes passions, une invincible nécessité? *Necesse est.* Pour mes vices n'en soyez point en peine, ils n'excéderont jamais la juste *mesure* du plaisir qui doit régler toutes mes œuvres; *operationis secuturæ mensuram.*

Voilà, disoit M. Fremont, une monstrueuse doctrine. N'en rougissez-vous point?

C'est à vous, reprit M. Perraut, à la trouver pure, puisque c'est de vous que je la tiens. Pourquoi en rougirois-je? C'est à vous à rougir, si cette morale, qui résulte de vos leçons, blesse la pudeur. Je vous ai cru de bonne foi, et je suis encore charmé de vous croire. *Le plaisir* est, de votre propre aveu, *le seul ressort qui remue le cœur.* Dès que ce ressort me remue du côté de la vertu, ma volonté le suit invinciblement. Que voulez-vous de plus? Dès que

ce ressort, au lieu de me remuer vers le bien, commence à me remuer vers le mal, ma volonté est comme une girouette, qui tourne dès que le vent change. Alors je suis dans l'impuissance de vouloir le bien, comme *de courir la poste* sans cheval. Alors le plaisir corrompu, qui est à son tour efficace par lui-même, *tient son effet de soi, non du consentement de ma volonté* (1). Comme le ressort tout-puissant du plaisir m'a fait vivre autrefois dans le recueillement et dans la ferveur, il me fait vivre maintenant sans règle, sans pudeur, sans remords. De quoi soupirez-vous donc si amèrement pendant que je vous parle ? Il faut que votre systême soit aussi monstrueux que ma vie, ou que ma vie soit aussi céleste que votre systême. Voulez-vous devenir moliniste par une lâche et honteuse désertion ? Pour moi, je veux mourir, comme je vis, en bon disciple de saint Augustin. *Necesse est.* Qu'avez-vous à me reprocher ?

M. Fremont finit dans ce moment la dispute. L'heure me presse, nous dit-il. Il faut que j'aille à la hâte loin d'ici. Mais je reviendrai vendredi. Je laisse dire à M. Perraut tout ce qu'il lui plaît ; j'aurai ma revanche par des preuves sans réplique.

Je ne sais pas, lui dis-je, quelles seront vos démonstrations. Mais le genre humain seroit bien à plaindre, si vous pouviez nous démontrer réellement que les hommes n'ont point d'autre *ressort qui remue leur cœur* que *le plaisir*, et que le plaisir qui se trouve le plus grand en chacun de nous, en chaque occasion, est invincible à nos volontés. Les

(1) *Theolog. dogmatic. et moral. ad usum seminar. Catalaunens.* tom. II, pag. 503.

impies de notre siècle sont charmés de ce principe, qui détruit toute véritable liberté, tout mérite, tout démérite, toute vertu, tout vice, toute récompense et tout châtiment. Ils s'en prévalent pour conclure qu'un Dieu juste et plein de bonté n'a garde de punir éternellement ce que les hommes ne font que par un plaisir qui les nécessite. *Necesse est.* Ils sont même ravis de citer saint Augustin, et tous ses prétendus disciples, pour nier le libre arbitre, pour se jouer du vice et de la vertu, et pour tourner l'enfer même en ridicule. Il est déplorable qu'on déshonore le grand saint Augustin en lui imputant un systême si indigne de lui, et de l'humanité même.

Vous verrez, dit M. Fremont, avec quelle évidence je prouverai vendredi la vérité de ce systême, qui vous alarme mal à propos.

Tant pis pour la vertu, repris-je, si par malheur vous prouvez avec évidence, que le plaisir qui est si rare pour la vertu, et presque universel pour le vice, est inévitable et invincible à toute volonté.

A ces mots M. Fremont sortit. S'il revient, nous verrons quelque scène curieuse. Vous en serez informé. Je suis, etc.

VINGT-UNIÈME LETTRE.

Maximes de Jansénius, tirées de son systême, sur la manière dont chacun doit se conduire dans les tentations.

A peine avois-je hier entendu sonner huit heures, que je vis arriver céans M. Fremont. Il ne me parut point embarrassé des conséquences honteuses de son systême ; mais je compris qu'il comptoit sur des ressources qu'il tenoit en réserve, et qu'il vouloit nous laisser d'abord une libre carrière. On croit souvent, dit-il à M. Perraut, que la résistance à la tentation est impossible, quoiqu'elle ne soit que difficile. La même doctrine qui nous apprend que la plus forte délectation prévaut en toute occasion dans nos cœurs, nous apprend aussi qu'il faut sans cesse combattre la mauvaise délectation, quoique elle paroisse supérieure. Il faut joindre ces deux vérités. D'un côté, il faut toujours faire tous nos efforts pour vaincre la délectation du mal. D'un autre côté, il faut croire que nous sommes inexcusables toutes les fois que nous ne la surmontons pas.

Je l'avois cru autrefois comme vous, reprit M. Perraut, mais Jansénius m'a bien détrompé. « Il arrive, » dit-il (1), que quand (ces hommes) veulent com- » battre contre leurs concupiscences qui s'élèvent, » ils sont vaincus avec plus de facilité qu'auparavant, » parce que leurs concupiscences sont rendues plus » violentes par la défense de la loi, et que pour » eux ils n'en sont pas plus forts pour y résister. » Ainsi à leur égard la loi est survenue, afin que

(1) *De Grat. Chr.* lib. III, cap. V.

» leur péché soit plus abondant. La loi a été établie
» en faveur de la prévarication. Elle devient la force
» du péché en eux. »

Ce n'est pas Jansénius, répondit M. Fremont; c'est saint Augustin, c'est saint Paul même, qui ont parlé ainsi. Jansénius ne fait que répéter mot pour mot leurs paroles. Voulez-vous attaquer l'Apôtre, et être plus sage que le Saint-Esprit qui a parlé par sa bouche?

En cet endroit, je pris la parole, malgré M. Perraut, et je fis cette réponse à M. Fremont: Saint Paul et saint Augustin n'ont jamais dit, comme Jansénius, que presque tous les hommes, et la plupart de ceux mêmes qui vivent sous la loi, n'ont aucun secours de grâce intérieure. Au contraire, saint Augustin, marchant sur les traces de saint Paul, enseigne que Dieu prévient tous les hommes par une grâce qui suffit au moins pour *chercher avec soin et piété. Accepit autem ut piè et diligenter quærat, si volet*(1). Voilà une première grâce, qui prépare à chercher et à mériter toutes les autres. Elle sert pour prier, et pour parvenir par divers degrés à observer les commandemens. Ainsi saint Paul et saint Augustin sont infiniment opposés à Jansénius, lors même qu'ils disent, comme lui, que *la loi est la force du péché*. Saint Augustin, qui a suivi saint Paul, suppose que le Juif, au lieu de correspondre fidèlement à cette grâce dont il est prévenu, pour accomplir la loi, ou du moins pour prier, rejette la grâce, présume de ses propres forces, et s'enorgueillit. Alors il n'y a

(1) *De libero Arb.* lib. III, cap. XXII, n. 63: tom. I, pag. 637. — (2) *I. Cor.* XV, 56.

nul inconvénient de supposer que l'homme est actuellement privé de la grâce qu'il rejette par sa présomption, et qu'il est laissé aux forces naturelles de son libre arbitre, auxquelles il se confie uniquement. Alors il mérite que Dieu confonde son orgueil obstiné. La lettre de la loi, loin de lui suffire pour observer la loi même, se tourne contre lui, par un juste jugement de Dieu. Elle irrite sa concupiscence sans secourir sa foiblesse, et Dieu justement indigné le laisse tomber d'autant plus grièvement qu'il s'est plus vainement promis de ne tomber point par ses seules forces. L'orgueil de l'homme, sa vaine confiance en soi, son attachement superbe à la seule lettre de la loi, et sa résistance à la grâce offerte, méritent sans doute une chute si humiliante. Cette expérience ne blesse en rien la bonté de Dieu, qui a tendu une main si secourable à ce Juif indocile. Mais quand on suppose, au contraire, comme Jansénius, que presque tout le genre humain vit et meurt sans aucun secours de grâce intérieure, on a horreur de croire que si les hommes instruits de la loi *veulent combattre leurs concupiscences, ils sont vaincus avec plus de facilité qu'auparavant.* Quoi, Monsieur, croyez-vous que les commandemens soient donnés à l'homme sans aucun secours de grâce, qui les rende possibles, afin que ces commandemens rendent l'homme plus coupable, plus malheureux, et plus indigne de toute miséricorde? Saint Augustin ne dit-il pas au contraire que « l'homme est secouru par » la grâce, afin que la loi ne soit point donnée sans » justice à sa volonté (1)? » Ce Père ne dit-il pas

(1) *De Grat. et lib. Arb.* cap. IV, n. 9 : tom. X, pag. 723.

que le libre arbitre de l'homme « seroit averti sans » aucun fruit, s'il n'avoit pas déjà reçu auparavant » quelque attrait d'amour, afin qu'il cherche à aug- » menter en lui le principe par lequel il accomplit » ce qui lui est commandé (1)? » Ce Père ne dit-il pas à l'homme qui se plaint d'être « vaincu par sa » concupiscence.... : Ne vous laissez pas surmonter » par le mal, mais surmontez le mal par le bien? Et » néanmoins, ajoute-t-il (2), la grâce aide l'homme » afin que cette victoire arrive, et si elle ne l'aidoit » pas, la loi ne seroit que la force du péché. » Ainsi, vous le voyez, saint Augustin, après saint Paul, ne veut qu'établir l'insuffisance de la lettre de la loi considérée toute seule sans grâce, et que le besoin de recourir à la grâce pour accomplir la loi, sans dire que la première grâce, qui est nécessaire pour chercher et pour prier, manque à presque tous les hommes.

Dans les deux cas que vous distinguez, me dit M. Fremont, il est également vrai que la loi irrite la concupiscence, et qu'elle est *la force du péché*.

Eh, Monsieur, repris-je, pouvez-vous faire aucune comparaison sérieuse entre ces deux cas? Selon notre supposition, l'homme se met de propos délibéré dans l'impuissance d'accomplir la loi, en rejetant par une présomption obstinée la grâce véritablement suffisante que Dieu lui offre. Ne mérite-t-il pas alors que Dieu permette qu'il tombe plus grièvement, pour confondre son orgueil? Au contraire, selon votre supposition, l'homme se trouve dans l'impuis-

(1) *De Grat. et lib. Arb.* cap. XVIII, n. 37 : tom. X, pag. 737. — (2) Ibid. cap. IV, n. 8 : pag. 722.

sance d'accomplir la loi, parce que Dieu refuse tout secours de grâce à ses bons désirs et à ses efforts. Est-il permis de croire, que plus il s'efforce de s'abstenir du péché, plus Dieu l'abandonne à la tentation pour commettre des péchés plus énormes ?

A ces mots, M. Perraut m'interrompit, en me disant : Je n'ai aucun besoin de supposer vos grâces toujours prêtes, pour préserver l'homme de sa chute. Je n'ai garde de prendre le change. Je soutiens, avec Jansénius, que l'homme privé de toute grâce efficace par elle-même péche d'autant plus grièvement qu'il fait des efforts à contre-temps pour ne pécher pas. Je crains en bon Chrétien ce contre-temps terrible, et je suis résolu de pécher d'abord sans façon, de peur de pécher davantage. Si vous ne voulez pas m'en croire, au moins écoutez Jansénius. Voici ses paroles. « Ce que je vais avancer, dit-il, » paroîtroit approcher d'un blasphême, si la témé- » rité des critiques n'étoit pas réprimée par l'autorité » de ceux qui enseignent ceci... C'est que la défense » de la loi allume davantage le feu de la cupidité, » et que l'action défendue devient plus agréable » par la défense.... De là il arrive nécessairement, » que la cupidité aiguillonnant l'homme pour le » faire pécher plus grièvement, il est précipité dans » le péché AVEC PLUS DE FACILITÉ, DE FRÉQUENCE ET » D'ARDEUR. *Ex quo* NECESSARIÒ FIT, UT FACILIUS, ET » SÆPIUS, ET ARDENTIUS *in peccatum, stimulante magìs* » *peccandi cupiditate, præcipitetur.* » Soyez vous-même, poursuivit M. Perraut, en s'adressant à M. Fremont, mon casuiste et mon directeur. Voudriez-vous que, pour avoir résisté témérairement à

la tentation, il en arrivât *nécessairement* que je fisse six péchés pour un, et six péchés énormes au lieu d'un péché médiocre? *Necessariò fit, etc... Faciliùs, sæpius et ardentiùs, etc.* Oh! que je n'ai garde de tomber dans cette faute grossière! Si je chicanois contre le vice, loin de le vaincre, je le rendrois encore plus victorieux, et je m'accoutumerois à avaler l'iniquité comme l'eau. *Faciliùs.* Au lieu d'un larcin, j'en commettrois douze. *Sæpius.* Au lieu d'un péché de fragilité, je commettrois les infamies les plus monstrueuses. *Ardentiùs.* Non, non, je ne donnerai jamais à la tentation le temps de me pousser jusqu'aux plus grands crimes. Il faut sagement l'arrêter, en lui donnant d'abord tout ce qu'elle demande. C'est mettre, pour ainsi dire, le péché au rabais, que de se hâter de pécher, pour pécher le moins qu'il est possible.

Vous ne parlez point sérieusement en théologien, disoit M. Fremont. Vous parlez en impie, qui se joue de la doctrine de l'Apôtre.

Je parle en théologien, comme Jansénius notre maître, lui répondoit M. Perraut. « A moins que » cette charité unique, dit-il, laquelle est une bonne » concupiscence opposée à la mauvaise, ne soit ins- » pirée à nos cœurs par le Saint-Esprit, la loi ne fera » autre chose que donner des aiguillons plus cruels » à la concupiscence, en sorte que l'homme soit pré- » cipité avec plus d'impétuosité DANS LES CRIMES LES » PLUS HONTEUX, ayant rompu toutes les barrières » de la défense. » En vérité, oseriez-vous me conseiller d'augmenter le nombre et l'énormité de mes *crimes les plus honteux*, en résistant à pure perte

au plaisir vicieux qui domine au dedans de moi? Le puis-je en conscience? Répondez oui ou non, je vous en conjure.

Il reste toujours, disoit M. Fremont, un pouvoir absolu de résister à la tentation, qui rend l'homme inexcusable de n'y résister pas.

Demandez à Jansénius, reprit M. Perraut, quel est ce pouvoir absolu que vous nous vantez tant; il vous répondra ces paroles : « Si quelqu'un est privé » (de la délectation céleste), il n'est point spirituel » dans son cœur, mais il est charnel..... Il n'est point » fort, mais il est foible contre cette cupidité impé» tueuse. Il n'est point libre de se garantir de la do» mination de cette cupidité, mais il en est esclave. » Il faut PAR NÉCESSITÉ qu'il soit dans la servitude » sous cette maîtresse impérieuse. Il est entraîné, » pris et possédé par elle, COMME UN ESCLAVE VENDU » A LA CONCUPISCENCE. Non-seulement il n'a pas la » force de lui résister, mais encore, plus il croit se » relever au-dessus d'elle, plus il tombe rudement » et est précipité d'une passion dans une autre par » cette servitude (1) ». Quel est donc votre chimérique pouvoir, avec lequel l'homme *n'est point libre*, avec lequel il est *esclave*, soumis *par nécessité à la servitude sous une maîtresse impérieuse*, avec lequel il est *entraîné*, *pris et possédé par elle*, *comme un esclave vendu à la concupiscence?* Où est-il ce pouvoir imaginaire, avec lequel *non-seulement* l'homme *n'a pas la force de résister* à la tentation, *mais encore*, *plus il croit se relever*, *plus il tombe rudement*, etc.? D'ailleurs le P. Quesnel parle précisé-

(1) *De Grat. Chr.* lib. I, cap. XVIII.

ment comme Jansénius. Selon lui on peut sans grâce efficace résister au vice, comme *courir la poste sans cheval.* Voilà le moins sérieux de tous les pouvoirs. Pour moi, qui ai, Dieu merci, la conscience fort délicate, je me garderai bien de prétendre *me relever*, étant sûr par avance *de tomber plus rudement*, si j'avois la témérité de l'entreprendre.

En cet endroit, je repris la parole, pour montrer que, suivant saint Augustin « quand les hommes dé» faillent, ils ne sont point coupables, s'ils n'ont » point reçu de quoi être au-dessus de cette défail» lance,...... et qu'ils ne tombent dans le démérite, » que quand ils ne veulent pas être ce qu'ils ont reçu » d'être, s'ils le vouloient (1). » J'ajoutai que *nul homme n'est coupable, en ne faisant pas* le bien *qu'il n'a pas reçu* de faire, *mais qu'il le doit, quand il a reçu et une volonté libre, et un très-suffisant pouvoir.* Je dis encore que saint Augustin ne connoît aucun autre *péché* actuel *proprement dit, que celui qui est commis par une volonté libre et instruite* (2). Je soutiens que *la postérité* d'Adam *a reçu de quoi surmonter l'obstacle de sa naissance* (3). Je dis, après le saint docteur, que « l'ame, par le secours du » Créateur, a le pouvoir de se cultiver elle-même, » en sorte qu'elle peut, à proportion de sa pieuse » application, ACQUÉRIR ET POSSÉDER TOUTES LES VER» TUS, pour être délivrée, et de la difficulté qui la » tourmente, et de l'ignorance qui l'aveugle (4), » depuis la chute d'Adam. Je représentai que Dieu *n'a*

(1) *De lib. Arb.* lib. III, cap. XV, n. 44 : tom. I, pag. 628.—(2) Ibid. cap. XIX, n. 54 : pag. 632.—(3) Ibid. cap. XX, n. 55.—(4) Ibid. n. 56 : pag. 633.

privé aucun homme *d'une volonté libre, pour demander, pour chercher, pour s'efforcer*, etc. (1). Enfin je lus ces paroles de saint Augustin : « Car il » reste en cette vie mortelle au libre arbitre, non » d'accomplir la justice quand il lui plaira, mais de » se tourner, par une pieuse prière, vers celui par » le don duquel il pourra l'accomplir (2). »

M. Fremont vouloit disputer contre moi sur tous ces passages; mais M. Perraut s'écria : Je n'ai que faire de ce molinisme, qui m'ôteroit toute excuse, et qui me jetteroit dans le désespoir. Je suis, dit-il à M. Fremont, pour Jansénius et pour vous. De peur de *tomber plus rudement* en irritant ma concupiscence, je veux la modérer en lui cédant au premier signal.

M. Fremont dissimuloit son embarras le moins mal qu'il pouvoit. Mais quand une preuve est évidente, plus l'homme qui ne l'avoit pas prévue, et qu'elle surpend, a de pénétration d'esprit, plus il est dans l'impuissance d'y faire aucune réponse nette et précise qui le contente. La bonne délectation, dit-il enfin à M. Perraut, peut venir à votre secours. Il faut l'espérer, et l'attirer, en la demandant.

Je la demanderai infailliblement, dit M. Perraut, si je l'ai déjà dans une certaine mesure pour la demander encore plus abondante. Mais je sens bien que je ne l'ai à aucun degré. Ainsi je ne puis pour le présent ni la demander ni la désirer. De grâce, écoutez encore notre maître Jansénius. « Si je veux » résister, dit-il (3), (à la tentation) ma volonté en

(1) *De lib. Arb.* lib. III, cap. XX, n. 58 : pag. 634. — (2) *Ad Simplic.* lib. I, q. II, n. 14 : tom. VI, pag. 86. — (3) *De Grat. Chr.* lib. I, cap. VIII.

» sera de plus en plus étroitement liée et captive » par les liens d'une concupiscence qui croît à me- » sure (que je connois mieux mon devoir), à moins » que cette impétueuse cupidité ne soit arrêtée par » quelque nouveau secours de grâce. » Voici la conclusion de notre maître, pour lequel nous combattons contre le Pape et contre les évêques depuis près de quatre-vingts ans. Celui qui voudra remédier à ce désordre, « doit ou lever l'obstacle des lois, qui » ne font qu'augmenter la violence de ce torrent, » ou faire cesser la concupiscence même (1). » Je vous somme donc, ou de faire tarir le torrent de ma concupiscence qui m'entraîne par sa rapidité, ou d'effacer la loi évangélique, car *l'obstacle des lois ne fait qu'augmenter la violence de ce torrent.* Vous ne pouvez *l'arrêter*, que *par quelque nouveau secours de grâce.* Or vous avouez que la grâce ne coule point dans les cœurs par vos ordres, et que vous n'êtes point le maître de *faire cesser la concupiscence.* Agréez donc, s'il vous plaît, que je *lève* moi-même *l'obstacle des lois*, qui *ne font qu'augmenter le torrent.* Je regarde, avec Jansénius, ma concupiscence comme un fleuve impétueux. Si je le laisse couler librement, il ne fait que continuer son cours. Mais si je veux l'arrêter, il en devient plus furieux, il élève ses flots, il rompt toutes les digues, il inonde toutes les campagnes, il ravage et entraîne tout. Pour moi, je crois, suivant nos principes, qu'il n'y a aucun péché réel, et que la vertu n'est qu'un nom. Je crois, conformément à notre système, que toutes les actions sont également bonnes, puisqu'elles sont toutes également faites par

(1) *De Grat. Chr.* lib. I, cap. VIII.

l'inévitable et invincible nécessité, qui est relative ou proportionnée au plus grand plaisir. Mais enfin, puisque vous croyez que les meurtres, les larcins, les adultères, les incestes, les parjures sont des péchés, j'en conclus qu'il vaut mieux, selon vous, se borner modestement à ne faire qu'un de ces péchés que d'en faire dix, et qu'il est moins mauvais de commettre certains péchés que vous nommez mortels, mais qui ne sont pas réputés énormes, que de tomber dans les crimes les plus monstrueux. Ainsi, je vous en avertis, c'est par pure délicatesse de conscience que je me hâte de céder au torrent, de peur d'en *augmenter la violence*. Ne pouvant point espérer de m'abstenir du mal, je mets du moins mes péches au plus bas degré, et je péche d'abord, de peur de pécher *plus souvent, et avec plus d'ardeur* si je retardois mon péché. *Sæpius et ardentiùs*, dit l'incomparable Jansénius notre maître. Je vous déclare même que je ne veux ni lire la loi, ni m'instruire de mes devoirs, puisque je sais que la loi augmente ma concupiscence, pour me faire tomber *avec plus de fréquence et d'ardeur* dans le vice. Je ne crains rien tant que l'instruction, et je n'aime rien tant que ma chère ignorance, puisque l'instruction ne fait que me rendre plus coupable, et que ma *concupiscence croît à mesure que je connois mieux mon devoir*.

Si vous ne vouliez point pécher, disoit M. Fremont, vous ne pécheriez jamais, car vous ne péchez qu'en le voulant par votre mauvaise volonté. Si au contraire vous vouliez aimer Dieu vous l'aimeriez, car l'amour n'est qu'une bonne volonté pour Dieu.

Ce discours, reprit M. Perraut, peut avoir quel-

que fondement chez les Molinistes, qui croient que la volonté aidée de la grâce est maîtresse de son vouloir. Mais il ne peut être sérieux entre nous. Vous me venez dire, que si je voulois toujours ne pécher point, je ne pécherois jamais. Eh! qui en doute? On en dira autant à Lucifer et à Belzébuth. S'ils vouloient aimer Dieu et se soumettre à lui, ils seroient d'abord de saints anges; puisque, s'ils vouloient aimer Dieu, cette volonté de l'aimer seroit le commencement de l'amour. Mais sont-ils libres dans l'enfer de vouloir aimer Dieu? Leur volonté est-elle maîtresse de son propre vouloir? Non sans doute. Un attrait inévitable et invincible empêche leur volonté de vouloir le bien, et la nécessite à vouloir le mal. Ainsi il est ridicule de les exhorter à se convertir. Or je suis précisément pour l'heure présente, comme ces démons sont pour toute l'éternité. Entreprendrez-vous de prêcher pour les convertir? Ne voyez-vous pas que ma conversion est en ce moment aussi impossible que la leur? De plus, je vous laisserai raisonner subtilement tant qu'il vous plaira, pourvu que vous me laissiez faire ce que vous avouez vous-même qu'il faut que je fasse par l'attrait invincible du plus grand plaisir. Selon notre systême, tout homme qui a la témérité de chicaner contre la tentation, s'en trouve toujours fort mal. Il est comme un avare qui refuse de payer son créancier. Bientôt tous les dépens d'un procès ruineux retombent sur lui. Il lui en coûte le triple pour n'avoir pas payé d'abord. J'aime mieux être bon payeur. L'argent comptant épargne beaucoup de frais. Le diable, qui vient me tenter, se croit plus fin que

moi. Mais c'est lui qui est ma dupe; car je lui retranche ses grands profits, en ne lui refusant rien. Il faut avouer que tous ces anciens Pères du désert, et tous ces autres maîtres de la vie spirituelle, qu'on a admirés pendant tant de siècles, étoient dans une grossière ignorance sur la direction des ames. Ils ne savoient que dire sans cesse : Dieu ne vous manque point, ne lui manquez pas. Faites des efforts continuels; résistez sans relâche à la tentation; surmontez votre concupiscence. Savez-vous bien ce qui arrive de tous ces conseils pernicieux? *L'homme*, s'écrie Jansénius, pour avoir fait cette malheureuse résistance, en *sera précipité avec plus d'impétuosité dans les crimes les plus honteux*. Il en péchera *avec plus de facilité, de fréquence et d'ardeur.* Ce grand docteur, qui est l'Augustin de nos jours, a renversé cette vieille méthode, qui multiplioit les péchés à l'infini, et qui damnoit tant d'ames. Il nous a ouvert un nouveau chemin vers la perfection. C'est celui de ne contester jamais avec le tentateur, et de le frustrer de ses plus grandes espérances, par une exacte promptitude à lui complaire en tout.

Vous tirez, disoit M. Fremont, des conséquences monstrueuses du systême de Jansénius, et vous les tirez par une malignité captieuse. Jansénius n'a jamais admis ces conséquences; il enseigne une pratique toute contraire.

Pour moi, reprit M. Perraut, je ne sais que prendre de bonne foi à la lettre les paroles de notre maître commun, supposant qu'il ne les a écrites qu'afin que je les suivisse. De grâce! écoutez-le.

« L'homme, dit-il (1), se sent vaincu par l'ardeur » d'une concupiscence que la défense portée par la » loi allume dans son cœur. IL EN DEVIENT PLUS » CORROMPU, PLUS IMPUR, ET DIGNE D'UN PLUS RIGOU- » REUX SUPPLICE. Il ne lui reste plus qu'à s'écrier : » Je suis coupable, je l'avoue; je suis malade. En » voulant être victorieux, je suis plus honteusement » vaincu et terrassé. Je manque de force pour com- » battre et pour vaincre. » Jansénius pouvoit-il parler avec plus de force pour excuser le pécheur, et pour accuser d'injustice la loi de Dieu? Cet homme si fragile et si impuissant, que Jansénius fait si bien parler, ne vous touche-t-il pas de compassion? Il s'écrie : *Je manque de force pour combattre et pour vaincre.* Mais cet homme, qui doit vous attendrir le cœur, c'est moi-même. Dois-je croire que Dieu me donne sa loi sans aucun secours de grâce pour allumer dans mon cœur une plus grande ardeur de concupiscence? S'il vouloit me damner, il n'avoit qu'à le faire d'abord, selon la rigueur de ses droits, sur le seul péché originel, sans y ajouter une loi écrite, pour me rendre *plus corrompu, plus impur, et digne d'un plus rigoureux supplice.* Mais, encore une fois, supposez même que Dieu m'ait tendu par cette loi un piége pour me perdre avec plus de rigueur, que puis-je faire? Mettez vous en ma place : *Je manque de force.* Loin de me donner la force, qui me manque contre le péché, la loi a donné au péché contre moi une force à laquelle je ne puis résister. *En*

(1) Lib. I, cap. XI.

voulant être victorieux de la tentation, *je suis plus honteusement vaincu et terrassé* par elle. Résistez, me dites-vous. A Dieu ne plaise! Je m'en garderai bien. Pernicieux conseil! En le suivant, je deviendrois *plus impur, plus corrompu, et digne d'un plus rigoureux supplice.* Voulez-vous, par vos vaines et indiscrètes exhortations, augmenter ma corruption et mon impureté? Ne sont-elles pas déjà assez grandes? Est-ce que vous trouvez que je ne péche pas assez, et que vous ne serez pas content, à moins que je ne sois plus scélérat et plus damné qu'un autre?

Vous devez, dans le doute, disoit M. Fremont, faire les derniers efforts, sans raisonner, pour tâcher de vaincre la tentation.

Je ne doute de rien, répondit M. Perraut. Je sens, à n'en pouvoir douter, le plaisir très-vif et très-puissant du vice. Je ne sens que dégoût et qu'aversion pour la vertu. Je ne trouve en moi que foiblesse, et dans la loi que la force invincible qu'elle donne au péché. Le grand Augustin d'Ipres me crie que la concupiscence s'irrite dès qu'on lui résiste, et qu'on hésite à lui obéir. Je m'imagine être comme une place assiégée, où tout moyen de défense manque. Si je tarde à me rendre, toute la garnison sera égorgée; mais si je me hâte de capituler, j'aurai une composition beaucoup moins rigoureuse. Ne dois-je pas sauver ma vie et celle de mes troupes, en me rendant d'abord, puisque je me vois sans aucune ressource pour soutenir un siége?

Au lieu de résister au mal, comme Dieu l'or-

donne, disoit M. Fremont, vous ne faites que raisonner avec une subtilité de sophiste.

Je ne raisonne point, lui répondit M. Perraut. Je ne sais qu'être entraîné, sans raisonnement, par l'attrait inévitable et invincible du plaisir vicieux que je sens, et qui est le seul au dedans de moi. C'est vous qui raisonnez en vain, et qui me tourmentez, pour me faire exécuter l'impossible. D'ailleurs voulez-vous que je vous croie plutôt que notre maître commun? Jansénius vous impose silence, et soutient qu'en se faisant une horrible violence pour ne pécher pas, on se met dans la malheureuse nécessité de pécher davantage. N'est-il pas vrai que chacun est obligé en conscience à fuir les occasions prochaines du péché?

Oui sans doute, lui répliqua M. Fremont. Que voulez-vous conclure de là?

J'en conclus, reprit M. Perraut, qu'il faut à plus forte raison fuir la nécessité infaillible de commettre les péchés les plus énormes. Je sais infailliblement par avance, qu'en l'état où je suis, si je résiste follement à la tentation, j'en deviendrai *plus corrompu, plus impur, et digne d'un plus rigoureux supplice.* J'ai, Dieu merci, la conscience trop timorée pour vouloir me procurer ce redoublement de crime et de malheur éternel. Ma résistance se tourneroit visiblement contre Dieu et contre moi. Je veux épargner à Dieu cette augmentation d'offense, et à moi cette augmentation de tourmens dans l'enfer. Cessez donc de vous scandaliser de ce qui n'est que la conséquence immédiate et évidente d'un principe fondamental de notre doctrine. Oui,

je me hâterai de pécher, par ménagement pour la vertu même. Je me garderai bien d'augmenter mon péché en le retardant. Je n'écouterai point tous ces ignorans, qui veulent qu'on redouble la tentation en chicanant contre elle. Je me livrerai de bonne grâce à elle, par le motif de la gloire de Dieu, pour ne devenir ni *plus corrompu*, ni *plus impur*. J'espère même que Dieu, qui voit mes bonnes intentions et ma docilité pour la doctrine des disciples de saint Augustin, me tiendra compte de ce ménagement, que je garde pour l'offenser moins.

Vous prétendez donc, dit M. Fremont, qu'on doit s'abandonner sans remords et sans pudeur à la tentation, à moins qu'on n'ait en chaque moment une grâce molinienne à ses gages, pour triompher sans peine de toutes les passions les plus déréglées ?

Les hommes, reprit M. Perraut, ont assez de peine à se faire violence pendant toute leur vie, lors même qu'ils supposent qu'un secours de grâce proportionné à la tentation ne leur manque jamais, quand la loi et la tentation les pressent, l'une pour le bien, et l'autre pour le mal. Quel seroit donc l'homme assez insensé pour entreprendre d'éviter un attrait inévitable, et de vaincre un plaisir invincible? Quel seroit l'homme assez aveugle pour espérer de parvenir sans aucun secours de grâce, à rendre inefficace un plaisir corrompu, qui est efficace par lui-même? Quel est l'homme assez ennemi de Dieu et de soi-même, pour vouloir se tourmenter follement tous les jours et toutes les heures de sa vie, étant sûr d'augmenter la violence du torrent de sa concupiscence, de tomber *avec plus de fré-*

quence et d'ardeur dans les crimes les plus honteux, enfin de devenir *plus corrompu, plus impur et digne d'un plus rigoureux supplice?* J'ai toujours ouï dire à toutes les personnes de bon sens, qu'à peine les hommes ont le courage de se contraindre sans cesse pour se sauver, quand ils supposent que la grâce, la victoire et le salut sont dans leurs mains. Eh ! comment voudriez-vous leur persuader de tenter l'impossible, pour en être plus coupables et plus damnés?

Je vois bien, s'écria M. Fremont, que toute cette maligne et scandaleuse déclamation ne tend qu'à établir le molinisme.

Non, non, repartit M. Perraut, je ne puis souffrir ces Molinistes qui nous viennent dire : Résistez à la tentation; vous le pouvez. La grâce vous en donne un vrai pouvoir proportionné à votre foiblesse. Cette doctrine, qui paroît flatter le relâchement, se tourne en une insupportable rigueur. En nous répondant d'une grâce toujours prête au besoin, et qui est indépendante de nos goûts et de nos sentimens, ils ne nous laissent aucune excuse, et nous mettent au désespoir. Quelle consolation peut-on trouver avec des gens qui nous ôtent sans cesse toute ressource, en nous criant : Vous avez le secours de Dieu pour vaincre votre plus grand plaisir. Ce plaisir corrompu n'est ni inévitable, ni invincible. Plus vous ferez d'efforts pour le vaincre, plus vous serez aidés pour en être victorieux? Oh! que notre céleste doctrine, qui passe pour si rigoureuse, est bien plus consolante et bien plus commode ! Elle rejette tout le mal sur le plaisir qui

nous fait vouloir le péché. Elle nous en laisse toute la douceur, sans nous en donner ni la honte, ni le reproche; elle nous met tout d'un coup au large, en ne nous laissant plus que la loi du plus grand plaisir; elle va même jusqu'à nous avertir que la bonne méthode pour pécher moins, est de pêcher d'abord sans résistance et sans scrupule. Non, ils n'y entendent rien tous ces Molinistes, à élargir la voie étroite; c'est dans notre école qu'elle est large, aplanie et toute semée de fleurs. Il faut se représenter sans cesse que le plaisir, selon nous, n'est pas moins invincible pour le vice que pour la vertu; aussi Jansénius dit-il que, suivant le systême de saint Augustin, « les hommes ne font aucun péché » sans que leur volonté.... soit auparavant excitée » par une délectation qui les chatouille et qui les » émeuve, en sorte que c'est comme le secours du » diable (1). » Il a raison. Le diable a son *secours quo*, et son attrait efficace par lui-même pour le mal, comme Dieu en a un pour le bien.

Pendant que M. Perraut prononçoit ces paroles avec vivacité, je remarquois que M. Fremont cachoit son embarras par l'air hautain et dédaigneux d'un homme qui a pitié de tout ce qu'on lui dit.

Alors je ne pus m'empêcher de lui parler ainsi avec une espèce d'indignation : Quand toute la chrétienté voit un parti qui ne parle que de réforme et de morale sévère, sacrifier tout pour soutenir un livre depuis près de quatre-vingts ans, qui ne croiroit que cet ouvrage doit être rempli d'une céleste doctrine, comme ce parti l'assure? Qui pourroit

(1) *De Grat. Chr.* lib. IV, cap. III.

penser que ce livre pose évidemment tous les principes du libertinage le plus effronté et le plus monstrueux? Jansénius, dira-t-on, n'a pas prévu les conséquences de ces détestables principes. Je veux bien le supposer, en faveur de la mémoire d'un évêque, dont les mœurs ont paru pures ; mais c'est au moins en lui un prodige de prévention sans exemple, que de n'avoir pas vu ce qui est si visible, et qui saute pour ainsi dire aux yeux. Les disciples de Jansénius, dira-t-on encore, n'ont point aperçu ces conséquences. Quoi ! soixante-quinze ans de dispute ne leur ont-ils pas suffi, pour voir dans ce livre des maximes monstrueuses, qui auroient dû les remplir d'horreur au premier coup d'œil? Que n'ont-ils pas vu dans tous les casuistes, où il a paru quelque relâchement? Ils ont vu jusqu'à des atomes dans les adversaires qu'ils vouloient critiquer, et ils n'ont jamais eu des yeux pour voir dans le principe fondamental de tout leur systême la source de toutes sortes d'infamies et d'abominations. C'est *voir un fétu dans l'œil d'autrui, et ne voir pas dans le sien une poutre.* Saint Paul crie à tous les Chrétiens sans exception : *Dieu fidèle ne permettra pas que vous soyez tentés au-dessus de ce que vous pouvez* (1). C'est sur ce fondement qu'il presse tous les Chrétiens sans exception de vaincre toutes les tentations les plus violentes, quoique leur plus grand plaisir les porte au vice, et qu'ils n'aient que du dégoût pour la vertu. Au contraire, Jansénius suppose que *Dieu permet* que presque tout le genre humain, presque tous les Chrétiens, et même un grand nom-

(1) *I Cor.* x. 13.

bre de justes *soient tentés au-dessus de ce qu'ils peuvent*, pour résister à la tentation (1). Ne croiroit-on pas que Jansénius avoit entrepris de contredire l'Apôtre? L'un veut encourager l'homme tenté; l'autre lui inspire un vrai désespoir. L'un veut que l'homme entreprenne avec le secours de la grâce de vaincre son plus grand plaisir; l'autre, au contraire, lui fait entendre qu'on n'a aucune grâce quand on ne sent aucun plaisir à se mortifier, et qu'alors on doit bien se garder de résister un moment à la tentation, de peur de *devenir plus corrompu, plus impur, et digne d'un plus rigoureux supplice* par cette téméraire résistance. Si saint Paul parle en apôtre qui a été ravi au troisième ciel, il faut que Jansénius parle en homme séduit par l'Ange de ténèbres pour la perte du genre humain. Le voilà ce livre que votre parti n'a point de honte de soutenir avec tant de hauteur, d'aveuglement et de scandale contre toute l'Eglise depuis tant d'années! Je rougis de honte pour un parti qui ne rougit point. Que diront tous les impies et tous les libertins, quand ils sauront que ce parti, qui affecte d'être si sévère, enseigne que chacun suit sans cesse par une nécessité inévitable et invincible son plus grand plaisir, et que quiconque est assez téméraire pour oser résister à ce plaisir tout-puissant par horreur pour le vice, péche au double et au triple, pour n'avoir pas voulu d'abord pécher? Croyez-vous que l'Antechrist, quand il viendra séduire les nations, puisse enseigner une doctrine plus empoisonnée et plus contagieuse? Si un prodigieux excès de prévention a empêché votre

(1) JANSEN. *de Grat. Chr.* lib. III, cap. XIII.

parti de voir ce qui est clair comme le jour en plein midi dans votre systême, au moins faudroit-il qu'il déplorât enfin son erreur, et qu'il se hâtât de réparer son égarement. Il devroit effacer par des larmes de sang et le livre de Jansénius, et tous les écrits innombrables qui ont soutenu un systême si scandaleux.

Pendant que je parlois ainsi, M. Perraut vouloit plus que jamais défendre ce systême avec toutes ses conséquences. Mais M. Fremont se hâta de me dire ces mots : Je suis pressé d'aller travailler à une affaire, mais je ne manquerai pas de revenir après-demain. Je vous ai laissé tout dire; je parlerai à mon tour. Vous verrez avec quelle injustice vous nous condamnez. Il nous quitta ayant le visage triste et sombre, mais plein d'assurance. Je suis, etc.

VINGT-DEUXIÈME LETTRE.

Renversement des bonnes mœurs dans le systême le plus mitigé des deux délectations invincibles.

M. Fremont fut hier, Monsieur, très-diligent pour se rendre chez moi. Vos traits satiriques, dit-il d'abord à M. Perraut, ne peuvent nous faire aucun mal. La prémotion des Thomistes est aussi invincible que notre délectation. Elle est aussi difficile à concilier avec l'obligation où nous sommes de résister à la tentation du péché. Oseriez-vous dire que les Thomistes renversent, par leur prémotion, toute police et toute règle des mœurs?

Puisque vous répétez, lui dis-je, une objection déjà détruite, je n'ai qu'à vous répéter aussi la réponse qui détruit cette objection. Selon votre maître Jansénius (1), *la prédéterminatian physique estc omme un certain concours général dans l'ordre surnaturel.* Il ajoute qu'elle *n'est point le secours médicinal de Jésus-Christ.* Vous n'avez pas sans doute oublié ce que je vous ai représenté tant de fois, savoir que les Thomistes ne prétendent que le concours soit *prévenant*, qu'à condition qu'il ne sera, ni plus ni moins que le concours *simultané* des autres écoles, exclu de l'acte premier, ou premier moment, qui est celui de la liberté ou indifférence, c'est-à-dire qu'il ne sera nullement requis pour le parfait pouvoir, et qu'il sera borné au second moment de l'action déjà commençante. *Quo actualiter agat.* Les Thomistes supposent que ce *concours général* ne manque jamais à personne dans son besoin. Il est, comme dit Alvarez, « au pouvoir de notre volonté » de s'empêcher elle-même d'avoir cette motion. » Quand l'homme s'empêche de la recevoir de Dieu, qui la lui présente, « c'est, dit le même auteur, » comme si Dieu faisoit à l'homme un commande- » ment de voler, comme s'il lui offroit des ailes, et » comme si l'homme, usant de sa liberté, répondoit » à Dieu : Seigneur, je ne veux ni recevoir vos ailes, » ni voler. » Il est visible que, suivant la comparaison d'Alvarez, la prémotion est réellement offerte à l'homme de la main de Dieu pour faire le bien surnaturel, quand le commandement le presse d'agir, comme les ailes lui sont présentées pour voler. Il est

(1) *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. XI.

évident que, selon Alvarez, la prémotion ne manque à l'homme que quand il repousse la main qui la lui présente, et que quand il dit à Dieu, *Seigneur, je ne veux point recevoir* cette prémotion que vous m'offrez. Vous vous souvenez bien aussi de ce que dit Lémos. Ce Thomiste rapporte le texte de saint Thomas qui dit que « Dieu, autant qu'il est en lui, » est prêt à donner sa grâce à tous les hommes, et » qu'elle ne manque qu'à ceux qui y mettent un » empêchement, comme on impute à un homme » d'avoir tort, s'il ferme les yeux pendant que » le soleil éclaire la terre. » Cet auteur soutient comme le point fondamental du systême de son école, pour faire « cesser la grande difficulté, que » Dieu offre le secours efficace (qui est la prémotion) » dans le suffisant qu'il donne, et que c'est parce que » l'homme résiste au suffisant qu'il est privé de l'effi- » cace qui lui est offert. » Enfin il assure que, « c'est » comme si, par exemple, le Pape donnoit à un » homme l'épiscopat, et comme si, en le faisant » evêque, il lui offroit de le faire ensuite cardinal. » N'est-il pas vrai, poursuit Lémos, que si cet » homme refusoit l'épiscopat, il seroit justement » privé du cardinalat, qui lui auroit été offert? » Vous voyez deux points clairement établis par ces deux chefs de l'école des Thomistes. 1° Selon eux, la grâce suffisante est générale, comme la lumière l'est à tous les hommes, pourvu qu'ils ne ferment point les yeux tout exprès de peur de la voir *pendant que le soleil éclaire la terre.* 2° Cette grâce générale est si parfaitement suffisante pour vaincre la tentation du plus grand plaisir, qu'elle contient en
soi

soi la grâce efficace même ou prémotion, comme le cardinalat offert est attaché à l'épiscopat présenté. Personne n'est privé de la prémotion attachée au secours suffisant, à moins qu'il ne s'en prive lui-même par son refus.

M. Fremont vouloit réfuter mes paroles; mais je l'arrêtai, pour achever ma réponse à son objection. Les Thomistes, continuai-je, raisonnent dans la pratique selon leur principe. Ils supposent, en toute occasion, que la prémotion ne leur manque jamais que quand ils ne veulent pas l'avoir, et qu'ils la refusent. Allez régler une affaire avec le plus rigide Thomiste, vous trouverez qu'il ne compte pas moins hardiment sur son concours *prévenant*, que le Moliniste sur son concours *simultané*. Il promet, il refuse, il assure qu'il rendra un service à son ami, et qu'il ira solliciter un tel juge. S'agit-il de payer un créancier, il craint de manquer d'argent, et non pas de prémotion. Il ne fait jamais aucune promesse conditionnelle. Il ne dit point: J'irai, je parlerai, j'écrirai, je donnerai, si la prémotion vient à propos me mettre en acte. Il ne répond point, dans un procès, qu'il n'a pu comparoître faute de prémotion. S'il ne fait point le voyage qu'il a promis à son ami, il s'en excuse sur sa santé qui manque quelquefois, et non sur la prémotion, qu'il seroit ridicule de dire lui avoir manqué. Bien plus, quelque scrupuleux que soit un Thomiste, il ne craint point de jurer qu'il fera à une telle heure une telle action. Il est visible que son serment seroit téméraire et illicite, s'il prenoit Dieu à témoin de sa promesse, et s'il étoit incertain sur l'action qu'il promettroit de faire à

cause de l'incertitude de la prémotion, sans laquelle il manqueroit à son serment. S'il alléguoit une maladie pour s'excuser de n'avoir pas accompli sa promesse faite avec serment, il seroit censé n'être point parjure, parce qu'une maladie peut le mettre dans une impuissance réelle d'exécuter sa promesse. Mais tout le monde le regarderoit comme un parjure, et comme un impudent, s'il n'avoit point de honte de dire que c'est la prémotion qui lui a échappé au moment décisif. Tout Thomiste suppose donc, avec Alvarez et Lémos, que ce *concours général* est toujours prêt comme la lumière, *quand le soleil éclaire la terre*, à moins qu'on ne dise à *Dieu: Seigneur, je ne veux pas* le recevoir, et qu'on ne ferme son cœur tout exprès pour refuser ce secours, qui nous est présenté. Il faut avouer que la prémotion, pourvu qu'elle demeure réduite à ces bornes précises, ne peut servir d'excuse à aucun pécheur. M. Perraut n'y trouveroit nullement son compte, dans le dessein où il paroît être de se livrer avec une licence effrénée à son plus grand plaisir. Mais pourriez-vous dire de bonne foi, selon votre système de la double délectation invincible, que l'homme a une grâce véritablement suffisante et proportionnée à sa foiblesse, pour vaincre en chaque tentation le plaisir supérieur du vice, et que le plaisir supérieur de la vertu lui est offert dans ce secours suffisant? N'êtes-vous pas au contraire obligé de dire, suivant votre système, que presque tout le genre humain vit et meurt sans aucun secours de grâce, et même que tout juste non prédestiné se trouve tout-à-coup, sans avoir commis aucune faute, et sans avoir refusé

aucun secours de Dieu, *inévitablement* prévenu, et *invinciblement* déterminé au péché, à l'impénitence finale, et à sa damnation éternelle, par un plaisir qui est dans ces circonstances tout-puissant sur sa volonté?

Je vous ai déjà soutenu cent fois, dit M. Fremont tout ému, que ce langage des Thomistes n'est qu'un discours vague, équivoque, lâche et flatteur, qu'ils tiennent pour se distinguer de nous, et pour mettre leur école à l'abri de la persécution des Molinistes.

Dans le moment où je commençois à lui représenter combien il est odieux d'imputer à une si pieuse école une tromperie si noire en matière de foi, M. Perraut m'interrompit, et parla ainsi:

Le concours n'est point une chose qu'on sente. Faites que ce concours soit *prévenant*, ou qu'il ne soit que *simultané*, on le suppose toujours également prêt, sans l'apercevoir. On s'en sert, sans le sentir. Les Thomistes ne prétendent pas plus que les Molinistes sentir l'arrivée de ce concours. Les uns sont aussi éloignés que les autres de dire que c'est un sentiment de plaisir. On prendroit dans l'école des Thomistes un homme pour un fanatique, s'il s'avisoit de dire: Je sens en moi la prémotion qui s'approche ou qui recule pour un tel acte. Chaque Thomiste sensé la suppose toujours toute prête pour tout acte que le devoir exige de lui, quoiqu'il ne la sente pas. Il suppose qu'il est libre, indépendamment de son plus grand plaisir, de rejeter la prémotion pour tout acte que les lois et la bienséance défendent. O la triste prémotion! Elle n'est

bonne à rien pour m'excuser. Elle ne m'épargne aucune contrainte. Je serois réduit à la supposer toujours toute prête pour les plus rigoureux devoirs contre mon plaisir. Non, je ne m'en accommoderai jamais. Je veux un attrait doux et flatteur, qui se fasse d'abord sentir, et qui me mette le cœur au large. Je reviens toujours à notre chère délectation. C'est un sentiment de plaisir que je ne puis jamais avoir qu'autant que je le sens. J'en suis l'unique juge, mais le juge infaillible. C'est le secret impénétrable de mon cœur. Dès que je ne le sens point pour la vertu, et que je le sens pour le vice, tout est décidé en faveur du vice contre la vertu. Point de chicane, point de subtilité d'école, point de scrupule. Tout se réduit à mon sentiment, et il n'y a que moi seul qui sente mon plaisir. Je me dois tout entier à lui. Oh! la courte méthode de décider tous les cas de conscience! Je n'omets ce que vous nommez le bien que quand mon plaisir me met dans l'impuissance de le faire, et je ne fais ce qu'il vous plaît d'appeler le mal, que quand mon plaisir change d'objet, et me met invinciblement dans la nécessité de le commettre.

J'offre, disoit M. Fremont, de démontrer que la prémotion, quoiqu'on ne la sente jamais, ne détermine pas moins invinciblement les hommes au mal, que notre délectation supérieure. De plus, nous ne sommes pas moins réguliers et ponctuels dans le détail de la vie pour tenir parole, en supposant notre délectation, que les Thomistes le peuvent être, en supposant leur prémotion physique.

Il y a, lui répliqua M. Perraut, une différence

essentielle entre les Thomistes et nous, qui fait que je ne puis m'accommoder du thomisme. Je vous l'ai déjà expliquée. Mais vous avez vos raisons pour ne l'écouter pas. C'est que le Thomiste suppose toujours, dans la pratique, son concours prévenant tout prêt, quoiqu'il ne le sente pas, parce que c'est un secours qu'on ne doit point sentir, mais qu'on doit supposer toujours présent. Au contraire, notre délectation est un plaisir que nous ne devons jamais supposer présent que quand nous le sentons déjà. Ainsi le Thomiste doit, en supposant son concours *prévenant* tout prêt sans le sentir, promettre hardiment et tenir parole sans pouvoir s'excuser. Pour nous, tout au contraire, nous ne pouvons ni ne devons jamais répondre de l'avenir, et nous ne devons même pour le présent rien promettre qu'autant que nous sentons déjà le plaisir nécessaire pour ne manquer point de parole. Nous sommes dispensés de tout, dès que nous ne sentons pas ce plaisir.

M. Fremont vouloit encore insister; mais je repris la parole, et je coupai court. Voilà, dis-je à M. Fremont, votre délectation qui demeure pleinement convaincue de renverser la foi et les mœurs. Elle ne laisseroit aucune ressource pour la police même. Elle fourniroit une excuse décisive à tout homme qui commettroit les crimes les plus infâmes et les plus cruels. Elle feroit un brigandage continuel de la société humaine. Elle ne permettroit pas même de tenir parole. Vous ne pouvez répondre rien d'intelligible et de supportable à ces conséquences monstrueuses de votre système. Votre dernière ressource se réduit à montrer que la prémotion des

Thomistes est aussi pernicieuse que votre délectation. Eh bien, Monsieur, je laisse aux Thomistes le soin de réfuter une comparaison si injurieuse pour leur école. Allez les convaincre, si vous le pouvez, par de réelles démonstrations, que leur doctrine est aussi empestée que la vôtre, et qu'elle ne renverse pas moins toutes les barrières de la crainte de Dieu et de l'honneur du monde. Que gagnerez-vous par vos démonstrations, que je veux bien par pure complaisance pour un moment, supposer claires comme le jour? Quel fruit vous en restera t-il? Vous aurez la triste consolation d'avoir entraîné les Thomistes dans votre ruine, sans apparence de vous en relever. Croyez-vous que l'Eglise tolère jamais un systême qui rend ses jugemens nuls et ridicules, de peur de nuire à une opinion d'école? Croyez-vous qu'elle préfère cette opinion, à la substance de la foi? Croyez-vous que le monde, qui ne se paie point de subtilités scolastiques, veuille laisser fouler aux pieds toute règle des mœurs, toute police, toute pudeur, toute sûreté de la société humaine, par respect pour *le complément de la vertu active?* Ne voyez-vous pas que si vous aviez démontré que la prémotion des Thomistes abandonne presque tous les hommes au vice, comme votre délectation, toutes les personnes sages et honnêtes se réuniroient pour détester ces deux opinions également pernicieuses? Bien plus, j'ose répondre au nom de la savante et pieuse école des Thomistes, sans crainte qu'elle m'en dédise, qu'en ce cas elle seroit la première à détester sa prémotion, qui se trouveroit aussi opposée que votre délectation à la pureté de la

foi et des mœurs. En ce cas, cette école vénérable ouvriroit les yeux, seroit saisie d'horreur, rétracteroit humblement ce qu'elle enseigne, et vous parleroit ainsi : Nous avions cru de bonne foi que notre opinion étoit essentiellement différente de la vôtre ; mais puisque vous nous démontrez leur conformité contre la foi, nous les condamnons également toutes deux, et nous reconnoissons combien nous avons été éblouis. Suivez notre exemple, et renoncez à votre erreur, comme nous renonçons à la nôtre. Cet humble aveu combleroit les Thomistes de gloire. Que pourroit-on dire de vous, si vous refusiez de les imiter ? Ainsi le jansénisme pourroit faire condamner le thomisme, dans le cas qu'il vous plaît de supposer. Mais le thomisme, qui n'est qu'une opinion permise, ne peut jamais servir de retranchement au jansénisme, qui est une hérésie tant de fois foudroyée, et si contagieuse contre les bonnes mœurs.

Puisque vous laissez si peu d'autorité aux Thomistes, me dit M. Fremont, je vais tourner contre vous les Molinistes mêmes. Ceux-ci ne disent-ils pas que nul homme pieux et parfait, si vous en exceptez la sainte Vierge, n'a jamais pu éviter tous les péchés véniels ? Voilà une nécessité d'infaillibilité de tomber dans des péchés véniels pendant le cours de cette vie. Cette nécessité n'excuse pourtant aucun des Chrétiens qui péchent véniellement. Je n'ai qu'à changer les noms pour renverser sur vous tout ce que je viens de dire, et que vous n'oseriez nier. Il y a une nécessité de suivre la plus grande délectation, comme de pécher véniellement, et néan-

moins on est inexcusable, en suivant la plus grande délectation pour le vice, comme on l'est en faisant des péchés veniels. Que répondrez-vous à cette comparaison ?

J'ai deux réponses courtes et décisives à vous faire, lui répliquai-je.

1° Selon tous les théologiens anti-jansénistes, et même selon les Thomistes les plus rigides, rien ne peut dispenser aucun Chrétien, en aucune occasion de la vie, de faire tous ses efforts pour vaincre la tentation des péchés véniels. Chacun doit même croire qu'il la vaincra effectivement en chaque occasion, s'il fait tout ce qu'il peut actuellement par le secours de la grâce vraiment suffisante et proportionnée à la difficulté pour remporter cette victoire. Chaque Chrétien, suivant toutes les écoles catholiques, doit croire que la grâce suffisante, dont il est prévenu, rend actuellement, au moment décisif de la tentation, sa volonté aussi forte pour refuser de consentir au péché véniel, que l'attrait de la tentation a de force pour opérer son consentement. *Posse dissentire, si velit.* Ainsi il n'y a alors aucune réelle nécessité, aucun attrait inévitable et invincible, qui détermine jamais le Chrétien à pécher véniellement. La volonté de l'homme a alors, selon les Thomistes mêmes, un pouvoir dégagé de tout attrait plus fort qu'elle.

2° Le Chrétien qui pèche quelquefois véniellement, et qui s'abstient souvent de pécher ainsi, ne sait jamais par avance en aucun cas, s'il succombera ou s'il ne succombera point à la tentation. Ainsi il doit toujours, dans le doute, espérer de

vaincre la tentation par le secours de la grâce suffisante, qu'il suppose proportionnée à la difficulté, en sorte qu'elle rend sa volonté aussi forte pour refuser de consentir au péché véniel, que la tentation est forte pour obtenir son consentement. Comment pouvez-vous comparer l'homme, qui, selon vous, sent un plaisir supérieur et invincible pour le vice, et qui n'a ni ressource ni espérance de s'abstenir d'un crime honteux, avec l'autre homme qui n'a aucun sujet de perdre l'espérance de la victoire, qui suppose au contraire qu'il a actuellement une grâce aussi forte que la tentation, et qui doit croire qu'il ne tient qu'à lui, avec cette grâce, de s'abstenir du péché véniel ?

Au moins, s'écria M. Fremont, vous m'avouerez que la sainte Vierge étoit dans une nécessité d'infaillibilité de ne pécher jamais. Cette nécessité ne l'empêchoit néanmoins nullement de mériter. Il en est de même, selon nous, de tous les hommes. Quoiqu'ils suivent par une nécessité d'infaillibilité leur plus grand plaisir, ils méritent néanmoins et déméritent, en suivant cette nécessité.

Dites seulement, lui répliquai-je, qu'il étoit infaillible, selon les mesures de la Providence, que la sainte Vierge ne pécheroit jamais. Elle étoit néanmoins libre de pécher. Elle ne se croyoit point impeccable. Sans cette liberté très-réelle de pécher, elle n'auroit pu mériter en aucune occasion, en ne péchant pas. De là il faut conclure que la grâce dont elle étoit prévenue, quoique très-grande et singulière, n'étoit pas néanmoins plus forte pour la faire consentir au bien, que sa volonté étoit forte pour

lui refuser son consentement; en un mot, cette grâce n'étoit pas nécessitante. *Posse dissentire.* Mais Dieu lui donnoit en toute occasion une grâce à laquelle *il savoit* qu'elle ne refuseroit jamais son consentement, quoiqu'elle fût toujours assez forte pour le refuser. *Quomodo scit congruere*, etc.

Je vois bien, me dit M. Fremont, que vous voulez établir la science moyenne, pour nous réduire tous au molinisme.

Nullement, repris-je. Je suppose seulement la providence et la préscience de Dieu. Oseriez-vous les révoquer en doute? D'ailleurs je n'ai aucun besoin d'examiner ici la question de la science moyenne. Voudriez-vous dire qu'on songe à établir la science moyenne, quand on parle ainsi avec saint Augustin: « Dieu appelle en la manière qu'il SAIT être con- » grue afin que l'homme ne rejette point cette voca- » tion (1)? » Ce Père dit encore que les prédestinés sont « PRÉVUS de Dieu par la disposition d'une très- » grande providence; *providentissimâ dispositione* » PRÆSCITI (2). » Ce Père assure que « la prédestination » des saints n'est autre chose que LA PRÉSCIENCE et LA » PRÉPARATION des bienfaits, etc. (3). » Il déclare que « nous ne devons pas être plus détournés de croire » cette prédestination, que de croire la grâce de » Dieu... Car disposer ses œuvres futures PAR SA » PRÉSCIENCE, dit-il, c'est là toute la prédestination, » et elle n'est rien au-delà. » Enfin ce Père va jusqu'à décider par ces paroles: « Quant à ce qui est

(1) *Ad Simplic.* lib. I, q. II. n. 13: tom. VI, pag. 95. — (2) *De Corr. et Grat.* cap. IX, n. 23: tom. X, pag. 763. — (3) *De Dono Persev.* cap. XIV, n. 35: pag. 839.

» dit que Dieu nous a élus avant la création du » monde, je ne vois pas comment ces paroles sont » dites, si ce n'est par la PRÉSCIENCE (1). » Vous voyez qu'il donne *la préscience* comme le dénouement de la prédestination, et comme ce qui assure infailliblement l'exécution du dessein de Dieu, quoique la volonté de l'homme demeure pleinement libre de refuser son consentement. C'est pourquoi ce Père dit sans cesse que *Dieu ne se trompe point* (2). Mais quoi qu'il en soit, je suis si éloigné de vouloir vous faire moliniste, que je vous laisse le choix d'expliquer la certitude de l'accomplissement des desseins de la providence de Dieu par sa préscience infaillible, ou par la prémotion, pourvu que vous n'établissiez point, avec Jansénius, un plaisir plus fort que la volonté.

Laissons à part ce plaisir plus fort que la volonté, me dit M. Fremont. Je ne veux, en ce moment, qu'une certitude infaillible que la volonté ne rejettera jamais ce plaisir, quoiqu'elle soit toujours dans le vrai pouvoir de lui résister.

Vous savez, repris-je, que suivant toutes les écoles il n'y a jamais *aucune science certaine des futurs contingens*, c'est-à-dire des événemens libres que notre volonté peut choisir de rendre futurs ou non futurs. Comment pouvez-vous savoir qu'une volonté libre de ne vouloir jamais un objet en telles circonstances, le voudra toujours? Alléguez la préscience ou la prémotion pour fonder votre certitude; je n'ai rien à dire. Mais si vous alléguez le délectation plus

(1) *Ad Simplic.* lib. I, q. II, n. 6: tom. VI, pag. 92. — (2) *De Corr. et Grat.* cap. VII, n. 14: tom. X, pag. 758.

forte que la volonté, vous parlez précisément comme Jansénius et comme Calvin. En ce cas, vous détruisez comme eux le libre arbitre. Si vous n'avez recours ni à la préscience, dont saint Augustin parle sans cesse, ni à la prémotion que les Thomistes soutiennent, ni à la délectation de Jansénius plus forte que la volonté, vous assurez témérairement que la volonté voudra toujours avec certitude ce qu'elle pourra ne vouloir jamais. Eh! qui peut savoir sûrement ce que fera une volonté qui est laissée à son libre choix, pour vouloir ou ne vouloir pas? Il y a à peu près autant à parier qu'elle ne voudra pas, qu'à parier qu'elle voudra. Puisque le choix lui est laissé, c'est d'elle seule qu'on peut savoir ce qu'il lui plaira de choisir. C'est ainsi qu'il faut raisonner, dès qu'on n'a recours ni à la préscience, ni à la prémotion, ni à la délectation invincible. Si vous ne voulez avoir recours, ni à la préscience, ni à la prémotion, et si vous recourez à la délectation plus forte que la volonté, vous établissez très-bien la certitude infaillible de l'événement futur, mais vous l'assurez par la délectation nécessitante de Jansénius et de Calvin.

C'est un raisonnement subtil et captieux que vous faites, me disoit M. Fremont. Mais enfin je sauve la liberté, et vous n'avez plus rien à me reprocher, pourvu que je dise que la volonté de l'homme peut véritablement refuser son consentement au plus grand plaisir, quoiqu'il n'arrive jamais qu'elle le lui refuse.

D'où vient, repris-je, que vous êtes si assuré qu'elle ne le lui refusera jamais? D'où vient que vous faites là-dessus un si grand mystère? D'où vient

que vous n'osez vous expliquer naïvement? Si ce plaisir n'est pas plus fort que la volonté, il n'est point efficace par lui-même, il ne l'est que par le simple événement, et c'est la volonté libre qui étant maîtresse de la rendre inefficace, choisit de la rendre efficace, en lui donnant son consentement. En ce cas, vous vous vantez d'une certitude chimérique, et sans aucun fondement. Si au contraire le plaisir est plus fort que la volonté, votre certitude est incontestable; mais votre plaisir est nécessitant, et vous renversez le dogme de la foi. A quoi sert-il de cacher le fond de votre pensée? Répondez en termes précis. On n'a aucune peine à répondre décisivement, quand on soutient une doctrine pure.

Je veux bien, dit M. Fremont, supposer ici pour un moment, et sans conséquence, ce que vous soutenez avec tant d'ardeur, savoir que la volonté a autant de force pour dire non, que l'attrait en a pour lui faire dire oui. Malgré cette supposition, je puis encore dire sans aucun embarras, que la volonté, quoique assez forte pour dire non, ne le dira pourtant jamais, et qu'elle dira toujours oui.

Si vous prenez ce parti, repris-je, je soutiens encore une fois que l'attrait de ce plaisir n'est point efficace par lui même, c'est-à-dire par la supériorité de sa force sur celle de la volonté. En ce cas, votre délectation n'est efficace que comme la grâce congrue de ceux que vous nommez Molinistes. En ce cas, elle est efficace par un événement uniforme, et non par elle-même. Elle l'est toujours de fait, et jamais de droit, si on peut parler ainsi. Elle ne devient efficace que par le consentement qu'il plaît à

la volonté d'y ajouter, quoique la volonté ait actuellement des forces égales et toutes prêtes pour la rendre inefficace. C'est ce que votre parti ne se résoudra jamais à dire. S'il le disoit, il ne laisseroit pas pierre sur pierre dans son systême.

Ce n'est point à quoi je m'arrête, dit d'un ton brusque et tranchant M. Perraut. Supposez tant qu'il vous plaira que chaque homme peut vaincre le plaisir vicieux quand il est l'unique en lui. Au moins vous m'avouerez que, selon notre systême, il ne le vaincra jamais. Ainsi, malgré cette prétendue mitigation des politiques, il est indubitable, selon la céleste doctrine de saint Augustin, qui est la foi de toute l'Eglise, que je ne vaincrai jamais la tentation qui me presse actuellement pour le crime. Voulez-vous que j'espère cette victoire chimérique contre la vérité révélée, qui a passé par le canal de l'Eglise, et dont saint Augustin a été le principal organe? Voulez-vous que j'espère contre ma foi? Voulez-vous que j'entreprenne d'éluder une vérité révélée, et de rendre Dieu menteur? Voulez-vous que j'entreprenne de vérifier le molinisme, en rendant inefficace le plaisir que nous croyons efficace par lui-même? Je m'en garderai bien. Dieu m'en préserve.

En cet endroit, nous vîmes la joie et la confiance dans les yeux de M. Fremont. Que répondrez-vous, dit-il, à l'exemple de saint Pierre? Jésus-Christ lui révèle qu'il va renier trois fois son maître. Il est obligé à croire de foi divine son péché que la Vérité éternelle lui révèle immédiatement. Voilà sans doute une nécessité d'infaillibilité pour le

péché futur de cet apôtre. Direz-vous que saint Pierre ne doit, après cette révélation, ni espérer de ne pécher pas, ni faire ses efforts pour éviter sa chute ? Répondez.

Alors j'arrêtai M. Perraut, qui vouloit répondre, et je parlai ainsi : Si saint Pierre avoit pris ces paroles du Fils de Dieu comme une révélation expresse de sa chute prochaine, il est clair comme le jour qu'il n'auroit pu ni espérer contre cette révélation divine, ni vouloir éluder la préscience infaillible de Jésus-Christ, ni entreprendre de rendre le Fils de Dieu menteur. Il faut donc évidemment que saint Pierre ait pris ces paroles, non comme une révélation expresse et absolue de Dieu, mais comme un simple avertissement du Sauveur, qui le menaçoit de sa chute à cause de sa présomption. C'est ainsi qu'un homme sage dit tous les jours à un fils présomptueux : Votre présomption vous fera tomber dans quelque énorme faute avant la fin du jour, où vous vous exposez si témérairement au péril.

Jésus-Christ, disoit M. Fremont, prédisoit à saint Pierre sa chute, comme absolument certaine.

Il ne s'agit point, repris-je, du sens des paroles de cette prédiction de Jésus-Christ. Il ne s'agit que de la manière dont saint Pierre prenoit les paroles de son maître, et dont son maître permettoit qu'il les prît. Or nous voyons que saint Pierre et tous les autres apôtres prenoient souvent les paroles de Jésus-Christ dans un sens impropre, grossier, et fort éloigné de celui du Sauveur. Il est donc naturel de croire que saint Pierre prit alors le discours de Jésus-Christ pour un simple avertissement d'un très-

éminent danger d'être puni de sa présomption par sa chute dans cette nuit, où la persécution devoit être si violente. Ne faut-il pas le croire ainsi, plutôt que de dire que Jésus-Christ par ses paroles ôtoit à saint Pierre toute espérance de s'abstenir de le renier, et qu'il le mettoit dans la nécessité, ou de ne résister point à la tentation, et de renier le Sauveur, ou d'entreprendre de rendre son maître menteur, en ne le reniant pas? Remarquez, ajoutai-je, que si saint Pierre eût reçu ces paroles du Sauveur comme une expresse et absolue révélation, il auroit été obligé de croire comme une vérité de foi divine, que Jésus-Christ lui défendoit d'espérer de ne tomber pas. Il auroit dû croire qu'il ne lui étoit pas permis de vouloir éluder la préscience de Jésus-Christ, de tâcher de la rendre fausse, et d'entreprendre de rendre Jésus-Christ menteur. Le commandement de ne renier jamais Jésus-Christ l'obligeoit néanmoins à espérer de ne tomber pas, et à faire tous ses efforts pour éviter sa chute. Il y auroit donc une manifeste contradiction dans ces deux obligations si incompatibles. Ainsi on ne doit jamais supposer que Dieu propose à un tel homme nommément comme une vérité qu'il lui révèle, sa chute future et prochaine pour le moment suivant. En telle circonstance, ce seroit supposer que Dieu d'un côté commande à l'homme une chose juste, et que d'un autre côté il lui défend d'espérer d'obéir, qu'il détruit en lui l'espérance de s'abstenir du péché par la foi qui est due à une révélation expresse, et qu'il réduit cet homme à l'horrible nécessité de lui désobéir, ou en tombant dans le péché, ou en rendant

dant

dant Dieu menteur, par sa persévérance dans le bien malgré la révélation divine. Il est donc clair comme le jour qu'on ne peut jamais supposer ce cas. Votre systême renferme néanmoins avec évidence l'inconvénient de cette impie supposition. D'un côté, selon votre systême, l'homme doit s'abstenir du péché. De l'autre, il ne pourroit ni espérer de s'en abstenir sans renverser la doctrine que vous croyez la pure foi, ni s'efforcer de ne pécher pas, sans entreprendre de rendre Dieu menteur, en tâchant de rendre inefficace le plaisir qui est, selon la révélation divine, efficace par lui-même.

Il n'est point révélé, dit M. Fremont, qu'un tel homme en un tel moment sentira un grand plaisir dans le vice, et qu'il n'en sentira aucun dans la vertu. Ainsi il n'est pas de foi qu'il va tomber dans le péché. Il peut se tromper sur ce qu'il sent. Dans le doute, il doit faire les derniers efforts pour ne pécher pas.

Il est vrai, repris-je, que cette proposition que cet homme peut faire : *Je vais tomber dans le péché,* n'est pas formellement de foi. Ce n'est que par une conviction intime, qu'il se sent dans l'état où vous dites qu'il est de foi que tout homme tombe infailliblement. Mais venons au fait. Où en êtes-vous, pour mettre en sûreté la règle des mœurs, si vous ne pouvez la sauver qu'en faisant accroire à un homme qu'il ne sent point le plaisir qui se fait uniquement sentir à lui? Persuaderez-vous à un homme qu'il ne sent pas plus de plaisir dans un festin délicieux, que dans un jeûne très-austère? Lui soutiendrez-vous qu'il a plus de plaisir dans une fièvre ardente que

dans la plus parfaite santé; et dans les tourmens, que dans une vie délicieuse? J'avoue que le sentiment du plaisir corrompu n'est pas une vérité révélée, mais c'est un fait personnel et intime, dont un homme ne peut point douter. Une comparaison éclaircira ceci. Je suppose que je veux baptiser un petit enfant qui vient de naître et qui expire entre mes bras au moment où je me prépare à le baptiser. Il est vrai que je ne sais point par la foi comme une vérité révélée, que ce petit enfant est mort sans que j'aie pu le baptiser. Mais je le sais par la plus parfaite certitude que je puisse avoir en ce monde. En supposant ce fait, dont il m'est impossible de douter, je conclus que ce petit enfant est privé du bonheur céleste, puisqu'il est mort avant que je pusse le baptiser, et que la foi m'apprend qu'il faut *renaître dans l'eau* pour *voir le royaume de Dieu*. Il m'est impossible de douter que ce petit enfant, que j'ai vu naître et mourir sans baptême, ne soit exclu du ciel. Tout de même, je ne sais point par la foi, comme une vérité révélée, que je sens actuellement le plaisir de la terre, et non celui du ciel. Mais j'ai la plus intime et la plus parfaite certitude sur ce fait, qui est mon propre sentiment, comme je suis assuré de sentir du froid au mois de décembre, et de sentir du chaud au mois d'août. D'ailleurs, selon vous, la doctrine de saint Augustin, qui est la foi de toute l'Eglise, m'apprend, comme une vérité révélée, que toutes les fois que je sens le plaisir terrestre je dois croire que je tomberai infailliblement dans le péché. La certitude est également infaillible pour ces deux cas. Ainsi je suis autant nécessité à croire dans l'un

de ces deux cas cette proposition : Je vais pécher, que je suis dans l'autre nécessité à croire celle-ci : Ce petit enfant est privé de voir Dieu. N'est-il pas vrai que s'il arrivoit une seule fois dans la suite de tous les siècles à un seul homme, de vaincre son plus grand plaisir, le systême que vous nommez la céleste doctrine de saint Augustin, et la foi de toute l'Eglise, seroit renversé par les fondemens, et convaincu de fausseté ? Encore une fois, voulez-vous qu'un prétendu disciple de saint Augustin espère de vaincre la tentation pour détruire sa foi, et pour rendre Dieu menteur ?

Votre plaisir, disoit M. Fremont, peut changer à chaque moment. Dans le moment où vous sentez le seul plaisir du vice, vous pouvez sentir tout-à-coup, le moment d'après, le seul plaisir de la vertu. Ainsi vous devez, dans cette incertitude, faire tous vos efforts pour la vertu contre le vice.

En cet endroit, M. Perrant reprit la parole, et répondit ainsi : Cette évasion est insoutenable. Ne confondons point les momens. Chaque moment a sa délectation propre, avec un consentement de la volonté qui est infailliblement attaché à cette délectation. Si je sens dans le moment précis où nous parlons une délectation supérieure du vice, *il est nécessaire* que mon consentement au vice suive aussitôt cette délectation. Le diable n'y perd jamais rien. *Necesse est*, dit saint Augustin. Il est vrai que si ma délectation change dans les momens suivans, ma volonté changera aussi. Alors mon consentement à la vertu viendra infailliblement à son tour. Mais in-

dépendamment de ce changement très-incertain de ma délectation pour l'avenir, il demeure infaillible pour le présent que je vais pécher. Si par malheur je ne péchois pas, tout seroit perdu sans ressource. La céleste doctrine de saint Augustin, qui est la foi de toute l'Eglise, se trouveroit fausse; le molinisme se trouveroit vrai, et Dieu lui-même seroit menteur. Je veux épargner à Dieu cette confusion. J'aime mieux prendre sur moi de l'offenser, au hasard d'en être puni, et ne le convaincre pas de mensonge. Que seroit-ce si en sentant une violente tentation je faisois cet acte d'espérance: Mon Dieu, j'espère vaincre la tentation, malgré votre parole, par laquelle vous avez révélé qu'on ne la vaincra jamais dans les circonstances où je me trouve. Il est vrai que votre révélation sera convaincue de mensonge par ma victoire, et j'en suis fâché pour votre honneur. Mais enfin j'aime mieux mon honneur que le vôtre, et ma victoire que votre vérité. Cet acte d'espérance ne seroit-il pas impie et ridicule? Je vous somme de me répondre en deux mots clairement. Puis-je en conscience faire cet acte d'espérance, qui dément ma foi, et qui blasphème contre Dieu? Ou bien puis-je entreprendre de vaincre la tentation sans aucune espérance d'y réussir? Si je ne puis espérer aucun fruit de mes efforts les plus douloureux, la conclusion est manifeste. Je ne veux point me tourmenter et me rendre malheureux dans cette vie, sans espérance d'éviter ma chute. *Desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiæ.* Mon parti est pris, je vous le déclare. Je veux me dévouer pour sauver

la céleste doctrine de notre parti. J'aime mieux être moins délicat sur les mœurs, et être plus zélé pour la foi contre le molinisme.

Ces plaisanteries, disoit M. Fremont, sont indécentes et scandaleuses.

Quoi donc, reprit M. Perraut, n'y a-t-il qu'à développer ingénument notre systême, pour tomber dans l'indécence et dans le scandale? Qu'y a-t-il de plus sérieux et de plus incontestable que cette conséquence immédiate de notre principe fondamental pris avec la plus grande mitigation de nos politiques? Il est vrai que *nous pouvons vaincre* la tentation; mais nous savons infailliblement par avance que *nous ne la vaincrons jamais* (1). Cette victoire est *au nombre des événemens* chimériques *qui n'existent jamais* (2). Cette certitude infaillible que j'ai de ma chute est fondée d'un côté sur mon sentiment actuel de plaisir, dont il m'est impossible de douter sérieusement, et de l'autre côté sur la révélation divine, qui m'oblige à croire, comme une vérité de foi, que je vais commettre infailliblement le péché, supposé que je sente le plaisir, que je sens à n'en pouvoir douter. Oseriez-vous dire que je dois espérer contre ma foi, et entreprendre de démentir Dieu par mes bonnes mœurs? Oseriez-vous dire que je dois faire à pure perte les efforts les plus douloureux, sans espérance d'aucun fruit pour mon salut? Dois-je me rendre malheureux en ce monde, sans espérer d'éviter par tant de peine en l'autre vie mon malheur éternel? Non, non, Monsieur, vous n'ignorez

(1) *Theolog. dogmat. et moral. ad usum semin. Catalaunensis. De act. hum.* tam. III, pag 21. — (2) Ibid. *De Grat.* tom. II, pag. 507.

point comment tous les hommes sont faits. Montrez-leur un Dieu qui leur tend la main. Proposez-leur une grâce toute prête et proportionnée à leur foiblesse; soutenez que leur volonté a autant de force, par le secours de cette grâce, pour refuser son consentement à la tentation, que la tentation en a pour les faire consentir au mal. Ajoutez qu'il est incertain s'ils remporteront la victoire, ou s'ils succomberont, mais qu'il ne tient qu'à leur volonté prévenue du secours de cette grâce d'être en ce moment victorieuse du péché. Vous aurez encore des peines infinies à ranimer et à soutenir les hommes lâches, fragiles et inconstans, pour les faire marcher dans le sentier épineux de la vertu, et pour les préserver du charme du vice. Que sera-ce donc si vous leur dites qu'il est de foi qu'ils pécheront infailliblement dès qu'ils sentiront le plaisir du vice, quelque pénible effort qu'ils puissent tenter pour se soutenir dans le bien? N'est-ce pas lâcher la main à l'iniquité, et donner une excuse manifeste à tous les crimes les plus infâmes? Vous-même, Monsieur, vous-même, si vous vous trouviez par hasard dans le cas où je vous déclare que je suis, et où vous savez que presque tout le genre humain se trouve sans cesse avec moi, oseriez-vous entreprendre de vaincre *le plaisir* vicieux qui seroit alors *le seul ressort qui remueroit votre cœur?* Par quel autre ressort étranger pourriez-vous vaincre ce ressort unique? Votre volonté pourroit-elle se remuer sans aucun ressort? Pourroit-elle se remuer toute seule contre cet unique ressort qui la remueroit? Mais je vous passe par un excès de complaisance les plus évidentes contradic-

tions. Supposons que votre volonté a un vrai pouvoir prochain et dégagé de se remuer elle-même pour la vertu, sans aucun ressort qui la remue de ce côté-là, et malgré son unique ressort qui la remue actuellement du côté du vice. J'admets tous les tempéramens les plus imaginaires. Mais au moins répondez-moi. N'est-il pas vrai que cette victoire de votre volonté sur le plaisir unique du vice, est un de ces événemens chimériques *qui n'arrivent jamais?* N'est-il pas vrai que la céleste doctrine de saint Augustin, qui est celle des prophètes et des apôtres, et que vous regardez en un mot comme la vérité révélée, ne vous permet nullement d'espérer que vous vaincrez ce plaisir invincible et que vous rendrez inefficace ce plaisir qui est efficace par lui-même? Espérez-vous ce que la vérité révélée vous défend d'espérer? Vaincrez-vous la tentation sans aucune espérance de la vaincre? Voudriez-vous rendre Dieu menteur, dégrader saint Augustin, mettre Molina en sa place? Quel renversement de la foi, si vous alliez par malheur une seule fois en votre vie convaincre d'inefficacité le plaisir que nous croyons efficace par lui-même sur l'expresse révélation de Dieu. Répondez sur le parti que vous voulez prendre. Pour le mien, il est pris. *Desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiæ.*

M. Fremont alloit continuer la dispute, car il étoit outré de douleur, mais une compagnie qui survint l'interrompit. Il s'en alla, promettant de revenir lundi. Je suis, etc.

VINGT-TROISIÈME LETTRE.

Comparaison du système de Jansénius avec celui d'Épicure.

Monsieur Fremont étant arrivé hier céans de fort bonne heure, voulut comparer sa délectation supérieure, qui est toujours efficace, à la préscience et à la prédestination, qui ont toujours infailliblement leur effet sans blesser le libre arbitre. Mais je lui répondis en ces termes :

Peut-on comparer la préscience de Dieu, laquelle est une simple vue d'un objet qu'elle ne fait point, avec votre délectation, qui, selon vous, est efficace par elle-même, pour opérer le consentement de nos volontés ? Ecoutez saint Augustin : « L'homme, dit- » il (1), NE PÉCHE POINT PARCE QUE DIEU A PRÉVU QU'IL » PÉCHEROIT ; mais au contraire il est indubitable » que l'homme péchera, quand il péchera, parce » que celui dont la préscience ne peut se tromper, » a prévu que....... ce même homme pécheroit. » Ecoutez encore le saint docteur : « Comme votre » souvenir ne nécessite point les choses passées à » avoir été faites, de même Dieu par sa préscience » ne nécessite point les choses futures à devoir arri- » ver (2). » Dieu voit tous les objets, tant futurs que passés, comme présens à son éternité simple et indivisible. Il les voit sans y contribuer en rien par sa préscience. Elle n'y influe d'aucune façon. Il les voit,

(1) *De Civ. Dei,* lib. v, cap. x, n. 2 : tom. vii, pag. 125. — (2) *De lib. Arb.* lib. iii, cap. iv, n. 10 : tom. i, pag. 614.

comme vous voyez un tableau ou un livre, sur lequel vos yeux n'opèrent rien. Il est certain que ce tableau et ce livre sont tels qu'ils vous paroissent, puisque vous avez de bons yeux, et que vous les voyez en plein jour. Mais vos yeux, qui les voient, ne sont nullement cause de ce que ce tableau représente un paysage plutôt qu'une histoire, et de ce que ce livre est un poème plutôt qu'un traité de géométrie. Enfin rien n'est plus fort que la comparaison de saint Augustin. Le souvenir que je conserve de ce que vous fîtes il y a vingt ans, loin de moi, sans me consulter, et sans me connoître, est-il maintenant, après coup, la cause de ce que vous fîtes alors? Non, sans doute. Ce souvenir que j'ai au dedans de moi aujourd'hui, vingt ans après la chose faite, ne peut avoir eu aucune part à la chose, pour l'avoir déterminée à se faire, dans le temps où elle se fit. Ce souvenir d'aujourd'hui ne pouvoit rien opérer vingt ans avant son existence. Or saint Augustin vous assure que la préscience de Dieu n'opère pas plus pour décider de notre vouloir futur, que mon souvenir d'aujourd'hui opère après coup pour décider de ce que vous fîtes il y a vingt ans, loin de moi, et sans me connoître. Encore une fois, oseriez-vous comparer cette préscience simple et nue, qui n'opère rien sur nos volontés, avec votre délectation, qui, selon vous, est plus forte que nos volontés pour opérer par un attrait invincible leur consentement?

Si Dieu, disoit M. Fremont, nous révéloit ce qu'il connoît par sa préscience, savoir notre péché futur, ne devrions-nous pas faire tous nos efforts pour éviter ce péché prévu et prédit?

Non, lui répliquai-je. Dans cette supposition très-fausse, nous serions sans aucune espérance de vaincre la tentation, et dans la certitude infaillible de l'inutilité de tous nos efforts. Pourrions-nous entreprendre de tromper la préscience de Dieu, et de le rendre menteur? Ce seroit une manifeste contradiction. Aussi Dieu n'a-t-il jamais voulu donner à aucun homme la préscience de son péché. Ce seroit lui ôter tout courage, toute espérance, toute liberté de résister, parce que l'homme, en ne consentant pas au mal, démentiroit la préscience de Dieu.

M. Fremont vouloit me répondre, mais je l'arrêtai, pour ajouter ces mots : Vous voyez maintenant pourquoi la préscience de Dieu nous est toujours inconnue. Nous ne la sentons point, elle ne nous avertit jamais des péchés que nous allons commettre. Ainsi nous devons toujours, dans le doute, résister sans relâche à la tentation, avec espérance de la surmonter. Mais pour votre délectation corrompue, c'est un sentiment de plaisir, qui se fait sentir d'abord, qui nous avertit infailliblement, selon vous, et qui nous ôte toute espérance d'éviter le péché, dès que nous sentons que ce plaisir est le plus grand dans notre cœur.

Que répondez-vous, me dit M. Fremont, sur la prédestination des hommes? N'opère-t-elle rien pour leur salut, ou pour leur perte?

La prédestination, repris-je, est, selon saint Augustin, « la préparation des bienfaits de Dieu, par » lesquels tous ceux que Dieu délivre sont très-cer» tainement délivrés (1). » C'est pourquoi ce Père

(1) *De dono Persev.* cap. XIV, n. 35 : tom. X, pag. 839.

dit que « comme la grâce est l'exécution de la pré-
» destination, la prédestination est la préparation de
» la grâce (1). » Il ajoute que « la prédestination n'est
» autre chose que la préscience et la préparation des
» bienfaits, etc. (2). » Il conclut ainsi : « Nous ne
» devons pas être plus détournés de croire cette
» prédestination, que de croire la préscience de
» Dieu (3),... car disposer ses ouvrages futurs par sa
» préscience, c'est en quoi consiste toute la prédes-
» tination, et elle n'est rien au-delà (4). » Il est visible que cette prédestination n'étant qu'une préparation, qu'un plan, qu'un projet, qu'un arrangement, qu'un ordre donné à des moyens choisis pour exécuter un dessein, ce n'est point ce simple arrangement ou projet qui peut blesser le libre arbitre. Il s'agit des moyens dans l'exécution, pour voir s'ils blessent la liberté ou non. C'est la grâce intérieure qui exécute la prédestination, et la prédestination n'est que la simple providence extérieure, ou préparation, ou projet de donner la grâce. C'est donc la grâce intérieure qu'il faut examiner, pour voir si elle blesse ou si elle ne blesse pas le libre arbitre, quand elle exécute le projet de Dieu. C'est là-dessus que nous trouvons trois différentes opinions.

La première est celle des Thomistes, qui disent que la prédestination s'exécute par un concours *prévenant*, qui est, comme le concours *simultané* des autres écoles, un concours actuel, ou action déjà commençante, en sorte qu'on peut très-prochaine-

(1) *De Prædest. SS.* cap. x, n. 19 : pag. 803.—(2) *De dono Persev.* ubi suprà. — (3) Ibid. cap. xv, n. 38 : pag. 842. — (4) Ibid. cap. xvi, n. 41 : pag. 844.

ment faire le bien sans ce concours actuel, comme sans le concours actuel des autres écoles, et même que chacun a ce concours prévenant toujours tout prêt au besoin, toutes les fois qu'il ne le rejette pas. Ainsi, selon les Thomistes, la grâce exécute infailliblement la prédestination, sans gêner en rien le libre arbitre de l'homme. La seconde opinion est celle des congruistes qui soutiennent que Dieu assure l'exécution de son dessein par sa préscience, en appelant l'homme « de la manière QU'IL SAIT être congrue, afin qu'il ne rejette point la vocation. *Quomodo* SCIT *congruere*, etc. La prédestination n'est » autre chose que LA PRÉSCIENCE et la préparation » des bienfaits, etc. Disposer les ouvrages futurs (de » la grâce) PAR SA PRÉSCIENCE, c'est en quoi consiste » toute la prédestination, et elle n'est rien au-delà. » Quant à ce qui est dit, que Dieu nous a élus avant » la création du monde, je ne vois pas comment ces » paroles sont dites, SI CE N'EST PAR LA PRÉSCIENCE. » Voilà, disent les congruistes, tout le dénouement. La préparation des moyens à un succès infaillible, quoique aucun des moyens de salut ne soit plus fort que la volonté de l'homme. Mais Dieu voit que cette volonté très-libre de ne consentir pas, choisira très-librement de consentir, et sa préscience ne peut se tromper. *Quia*, dit saint Augustin (1), *non fallitur Deus*. La troisième opinion est celle de Jansénius et de son parti, qui retombe dans celle de Calvin même. Elle consiste à dire que Dieu assure l'exécution de son projet, en choisissant, pour moyens de l'exécuter, un plaisir nécessitant, c'est-à-dire plus fort pour

(1) *De Corr. et Grat.* cap. XIV, n. 14 : pag. 758.

faire consentir la volonté de chaque élu, que sa volonté n'est forte pour lui refuser son consentement. Les deux premiers systêmes sont enseignés librement dans les écoles catholiques. Le troisième, quoique peut-être toléré par surprise et sous des termes captieux en quelques endroits depuis peu d'années, est l'hérésie de Calvin et de Jansénius. Ainsi vous le voyez, la prédestination prise avec tous les tempéramens des écoles catholiques, ne peut jamais être comparée avec votre délectation qui nécessite nos volontés par une force supérieure.

D'ailleurs la prédestination est le profond et impénétrable secret de Dieu, que nul homme ne connoît jamais en cette vie. Ainsi chacun dans le doute doit sans cesse faire tous ses efforts pour vaincre les tentations, pour persévérer et pour mériter la vie éternelle. Nous devons, comme saint Pierre nous l'enseigne, *faire tous nos efforts pour assurer notre vocation et notre élection par nos bonnes œuvres* (1). Mais pour votre délectation, c'est un sentiment de plaisir, dont chacun de nous est l'unique juge pour soi-même. Dès qu'on sent ce plaisir invincible qui nous incline au vice, il ne reste plus aucune espérance de le vaincre, car il opère invinciblement notre consentement au mal par la supériorité de sa force. *Desperantes*, etc.

M. Fremont vouloit encore recommencer la dispute sur le pouvoir qui n'est jamais réduit en acte. Mais M. Perraut, qui se lassoit de parler contre ses vrais sentimens, s'expliqua enfin en ces termes.

Gardez-vous bien, Monsieur, de croire que je

(1) *II Petr.* I. 10.

vous aie parlé selon mon cœur. Ce que j'ai dit vous aura sans doute scandalisé. Vous devez en avoir horreur si vous l'avez pris sérieusement. Mais je vous déclare qu'il y a déjà six mois que Dieu m'a fait la grâce d'ouvrir les yeux, et de déplorer l'égarement où votre systême m'avoit fait tomber. J'ai prié, je me suis humilié; je me suis défié de tous mes préjugés. J'ai senti le poison de la présomption et de la critique hautaine, dans laquelle on m'avoit nourri. J'ai désiré de devenir un de ces petits enfans que Jésus-Christ laisse approcher de lui, et auxquels appartient le royaume du ciel, parce qu'ils sont simples et dociles. J'ai adoré en tremblant le profond conseil de Dieu, qui se plaît à révéler sa vérité aux petits, pendant qu'il la cache aux grands et aux sages du siècle. J'ai senti combien on est présomptueux et indigne de la vérité, quand on aime mieux croire que l'Eglise se trompe sur le texte de Jansénius, que de supposer humblement qu'on se trompe soi-même sur celui de saint Augustin. Enfin Dieu a rompu mes liens. Je lui ai sacrifié mes pensées et mes préventions. J'ai quitté mes meilleurs amis; je me suis abandonné à leur indignation et à leur censure implacable. Mais je ne cesse point de les aimer. Que ne voudrois-je point souffrir pour les détromper? Je souhaite devant Dieu que non-seulement *vous, mais encore tous ceux qui* voudront *m'écouter, deviennent aujourd'hui tels que je suis* (1). C'est par un excès de zèle, que je me suis servi, comme le prophète Nathan, d'une espèce de parabole, pour vous développer plus sensiblement toutes les consé-

(1) *Act.* XXVI. 29.

quences monstrueuses de votre système. Vous détestez comme moi ces conséquences abominables; je n'en doute point. Mais je voudrois vous faire détester aussi le système qui en est la source. Pendant que vous ne couperez point cet arbre jusqu'à la racine, il repoussera toujours et portera nécessairement des fruits empoisonnés. Vous ne pouvez condamner ces conséquences si odieuses, qu'en vous contredisant avec évidence. Cette doctrine est cent fois plus pernicieuse que celle des Épicuriens.

A ces mots M. Fremont piqué au vif se récria: Rien n'est plus outrageux et plus injuste que de comparer à la secte des Épicuriens les disciples de saint Augustin, qui sont les défenseurs de la morale la plus pure et la plus sévère.

Je repris alors la parole pour adoucir M. Fremont. On ne doit point, lui dis-je, comparer les Jansénistes aux Epicuriens; mais on peut comparer le jansénisme à l'épicurisme. Mettons donc à part les personnes de votre parti, que je suppose très-pures et très-régulières dans leurs mœurs. Bornons-nous à examiner le système. Je soutiens qu'il est beaucoup plus odieux que celui d'Epicure.

Les Epicuriens, dit M. Fremont, étoient une secte décriée parmi tous les autres philosophes païens. Souvenez-vous *des jardins d'Épicure* (1). C'est pousser l'animosité trop loin, que de vouloir confondre les disciples de saint Augustin avec ceux de ce philosophe.

Je vous le répète, lui dis-je, les personnes sont mises à part. J'estime assez vos amis et les miens

(1) Cicer.

pour croire qu'ils contredisent leur système par la régularité de leurs mœurs. Il faut même se souvenir qu'Épicure et les Épicuriens ont été plus réglés que beaucoup de personnes ne le croient. « Le plaisir, » dit Cicéron (1), a eu moins de pouvoir sur eux que » l'honnêteté ; car il y en a qui vivent de telle façon » qu'on approuve leur vie, en condamnant leurs » discours. On croit que les autres hommes disent » mieux qu'ils ne font ; mais on dit de ceux-ci qu'ils » font mieux qu'ils ne disent. » C'est ce que je dis volontiers de vos amis. Leur vie est exempte du poison de leur doctrine. Je crois même qu'un excès de prévention leur ferme les yeux, et que s'ils apercevoient les conséquences de ce qu'ils nomment la céleste doctrine de saint Augustin, il la détesteroient comme une doctrine *terrestre, animale et diabolique*.

Comme M. Fremont s'échauffoit de plus en plus, je lui dis d'un ton fort paisible : Venons au détail.

1° Épicure croyoit que tout homme doit suivre son plus grand plaisir, qui est la fin et le bonheur de la vie humaine. Vos théologiens ne disent-ils pas, que *le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur* de tous les hommes ? Qu'est-ce qui remue le cœur, si ce n'est ce qu'on nomme un motif, c'est-à-dire un objet dont la bonté attire nos désirs, et une fin qui nous engage à vouloir ? Si *le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur* de l'homme, il est son seul motif et son unique fin. Dieu lui-même ne peut point immédiatement remuer le cœur. Il ne peut le remuer qu'en recourant au ressort du plaisir. Enfin

(1) *De Fin. bon. et mal.* lib. II.

ce

ce ressort étant le seul qui remue le cœur, il est clair comme le jour, qu'entre deux plaisirs opposés, le plus grand est le ressort qui a le plus de force pour remuer le cœur de l'homme. Il est nécessaire que notre volonté préfère ce qui nous donne le plus de plaisir. *Quod ampliùs nos delectat secundùm id operemur necesse est.* Comment voudriez-vous qu'une volonté qui n'a point d'autre ressort pour être remuée, que le seul plaisir, pût se remuer elle-même contre son plus grand plaisir, et même contre le plaisir qui est presque toujours l'unique qui touche le genre humain? Voilà donc votre parti qui est entièrement d'accord avec les Épicuriens sur ce principe fondamental.

2° Epicure vouloit que la volonté des hommes fût entièrement libre, et exempte de toute nécessité, même *relative et partielle*, pour choisir entre le vice et la vertu en toute occasion. « Il a cru, dit Ci» céron (1), éviter la nécessité du destin par la dé» clinaison des atomes..... Epicure a pris ce chemin, » parce qu'il a craint que si les atomes étoient dé» terminés par leur pesanteur naturelle, nous n'eus» sions aucune liberté. En effet, la volonté de » l'homme en ce cas seroit mue, en sorte que le » mouvement des atomes la nécessiteroit. » Lucrèce parle précisément de même. C'est par cette *déclinaison* des atomes, qu'il veut sauver le libre arbitre. Pour votre parti, il veut, malgré les Epicuriens mêmes, que le plaisir soit plus fort que la volonté, et qu'il la nécessité par un attrait inévitable et invincible.

(1) *De Fato*, n. 10.

3° Epicure vouloit que chaque homme, en vertu de cette pleine liberté, fût le maître absolu de régler lui-même, indépendamment de l'attrait du plaisir qu'il sentoit actuellement, la mesure de tous ses plaisirs. Les Epicuriens, dit Cicéron (1), « croient qu'il » faut mesurer les plaisirs par les grâces du corps, » par l'âge, et par la figure de chacun. Il n'est nul» lement difficile à l'homme, disent-ils, de s'abstenir » du plaisir, quand sa santé, le devoir ou la répu» tation le demandent. » Le sage, disent-ils encore, « use de compensation, et il fuit le plaisir, qui lui » attireroit par ses suites une plus grande douleur. » *Formâ, ætate, figurâ metiendas putant, ab iis» que abstinere minimè esse difficile, si aut vale» tudo, aut officium, aut fama postulet....... Itaque » hàc usurum compensatione sapientem, ut volup» tatem fugiat, si ea majorem dolorem effectura sit.* » Ainsi les Epicuriens, loin de dire, comme votre parti, que tout homme est invinciblement nécessité à suivre en toute occasion son plus grand plaisir, enseignoient au contraire qu'il n'est *nullement difficile* à tout homme, *minimè esse difficile,* de vaincre en toute occasion l'attrait du plus grand plaisir, pour lui préférer par pure force de raison *la santé, le devoir et la réputation,* ou le besoin de fuir un plaisir qui coûteroit trop cher par ses suites. Combien l'épicurisme étoit-il donc plus sage, plus mesuré, plus favorable au libre arbitre, plus accommodé à la règle des mœurs, plus propre à réprimer le vice, et à soutenir la vertu, en un mot, plus digne de l'homme, que votre honteux systême, qui ne

(1) *Tusc.* lib. v.

laisse rien de réel au libre arbitre, et qui abandonne tout au seul plaisir pour le vice contre la vertu.

Les Epicuriens, se récria M. Fremont, ne parloient que de la volupté grossière et sensuelle. Nous parlons au contraire d'une délectation spirituelle, pure, et céleste.

Vous parlez, repris-je, de deux plaisirs opposés. Celui du ciel, qui, selon vous, n'est donné qu'à un très-petit nombre d'hommes, est un plaisir spirituel. Mais enfin c'est un plaisir senti, et un vrai sentiment qui touche l'âme d'une façon douce et agréable. L'autre, qui possède presque tout le genre humain pendant toute la vie, est un plaisir terrestre, sensuel et impur. Pour le sentiment qu'Epicure nommoit *volupté*, c'est, dit Cicéron (1), *une exemption de douleur. Vacuitatem doloris. Nous nous réjouissons,* disoient les Epicuriens, *de l'exemption de toute peine. Or toute joie est une volupté. Vacuitate omnis molestiæ gaudemus, omne autem id quo gaudemus, voluptas est.* Vous le voyez, ce que ces philosophes nommoient *volupté* étoit cette joie raisonnée, par laquelle notre esprit se réjouit d'être sans douleur. Aussi est-il dit que les Epicuriens, loin d'enseigner, comme votre parti, qu'on est invinciblement nécessité à suivre toujours sans exception le plus grand plaisir, quelque vicieux qu'il soit, *réformoient* au contraire *le luxe et la dépense des festins parce que la nature se contente de peu. Quòd parvo cultu natura contenta sit.* Les Epicuriens, loin de soutenir que le vice prévaut sur l'honneur et sur la justice, toutes les fois que l'honneur et la justice font moins de plai-

(1) *Tusc.* lib. v.

sir, parloient au contraire ainsi aux autres philosophes païens : « Cet Epicure, que vous accusez d'a- » voir donné trop aux plaisirs, assure qu'on ne » peut vivre agréablement, sans vivre avec sagesse, » honnêteté et justice, comme aussi qu'on ne peut » vivre avec sagesse, honnêteté et justice, sans vivre » agréablement (1). »

En cet endroit, M. Fremont me parla ainsi : A force de vouloir nous rendre odieux par une ressemblance avec les Epicuriens, vous rendrez les Epicuriens si retenus, si modérés, si vertueux, que vous ne pourrez plus trouver de quoi les condamner. Dites donc maintenant, si vous le pouvez, en quoi vous les trouvez coupables.

Le voici, repris-je. Ils vouloient que tout homme cherchât le plaisir, qui ne nuiroit ni à *la santé*, ni *au devoir*, ni *à la réputation*. Malgré un tempérament si édifiant, en comparaison de la licence effrénée de votre systême, qui dit sans restriction qu'il faut vivre selon le plus grand plaisir, *quod amplius*, etc., toute l'antiquité païenne a rejeté l'épicurisme. Tous les tempéramens qu'il admet, et que vous n'admettez point, ont paru insuffisans. En voici la raison, que Cicéron nous a expliquée. » Quelle est donc, dit-il (2), cette philosophie, qui » ne détruit point le vice, et qui se contente de le » réduire à la médiocrité ? » C'étoit sans doute une doctrine bien indigne d'une école de philosophes, et bien honteuse au genre humain, que celle qui donnoit à l'homme le plaisir pour loi, et pour règle des mœurs. Mais au moins on étoit as-

(1) *De Fin. bon. et mal.* lib. II. — (2) Ibid.

suré que les Epicuriens ne tomberoient jamais dans certains excès qui font horreur à la nature, et qui troublent la société. Ils se croyoient assez forts, par leur volonté libre, pour vaincre leur plus grand plaisir, toutes les fois que *la santé, le devoir, ou la réputation* le demandoient. Loin de croire que le plaisir fût plus fort que nos volontés, ils soutenoient au contraire, qu'il n'étoit *nullement difficile de le vaincre. Ab iisque abstinere minimè esse difficile.* Hélas, Monsieur, à quelle extrémité nous réduisez-vous! Nous sommes contraints de gémir de ce que nous ne pouvons pas espérer d'établir dans votre école les principes de modération et de pudeur, qui étoient établis dans celle des Epicuriens. S'ils ne détruisoient pas entièrement le vice, au moins ils *le réduisoient à la médiocrité.* Au moins on pouvoit les retenir par la crainte d'être malades, par l'amour du devoir, par le désir d'une bonne réputation, par l'horreur de l'infamie et des supplices. Mais, pour votre parti, s'il suit son principe fondamental, il ne peut mettre aucune borne fixe à ses dissolutions et à ses cruautés. Il ne peut jamais se rendre supérieur aux plaisirs pour les *mesurer.* Que dis-je? Si votre doctrine est vraie, il ne dépend nullement de vous de vaincre aucune volupté abominable. Le plaisir supérieur du vice n'est pas moins efficace par lui-même, selon vous, que le plaisir de la vertu. *Il met* d'abord *invinciblement la volonté en acte* pour les crimes les plus infâmes. Ce plaisir corrompu *tient son effet de lui-même, non du consentement de la volonté* (1). Ce plaisir empoisonné *lie* l'homme *plus*

(1) *Theol. dogm. et mor. ad usum sem. Catal.* tom. II, p. 503, 505.

étroitement que des entraves et des chaînes de fer. Firmiùsque ligat quàm compedes et catenæ ferreæ. Chacun est autant dans l'impuissance de vaincre ce plaisir, que de *courir la poste sans cheval.* Selon votre systême, nul homme ne peut jamais avoir aucune autre règle ni mesure, dans ses plaisirs les plus impudiques, que la force de son plaisir même. Selon votre systême, le plaisir supérieur n'est pas moins efficace par lui-même pour les assassinats, pour les empoisonnemens, pour les adultères, pour les brigandages, pour les sacriléges, que pour les fragilités les plus vénielles. Ce plaisir venu de l'enfer n'est pas moins efficace par lui-même, c'est-à-dire inévitable et invincible pour damner presque tout le genre humain, que le plaisir céleste est efficace par lui-même pour sauver le très-petit nombre des élus. L'infamie, l'horreur des supplices, le paradis ouvert, les feux éternels de l'enfer ne peuvent vaincre le plus grand plaisir. Quiconque s'accoutume à cette doctrine, et n'en a plus aucune horreur, a oublié la bonté de Dieu et renversé toute règle de mœurs et de police. Votre systême mérite donc infiniment plus que celui d'Epicure ce que Cicéron dit contre l'épicurisme. « *Quæ jam oratio non a philosopho aliquo, sed a » censore opprimenda est.* Cette doctrine ne doit » point être réfutée par un philosophe, mais répri» mée par le magistrat (1). » La raison que Cicéron en rend est claire et décisive. « Non-seulement, dit-il, un » tel discours est faux et contraire à la raison, mais » encore il porte le vice dans les mœurs. *Non est enim » vitium solum in oratione, sed etiam in moribus.* »

(1) *De Fin. bon. et mal.* lib. II.

Tout votre scandale vient, me dit M. Fremont, de ce que vous confondez toujours la nécessité physique et proprement dite avec une nécessité morale et improprement dite, qui n'est qu'une infaillibilité de l'événement.

J'ai déjà démontré bien des fois, repris-je, que si votre délectation n'est efficace que par le simple événement, sans être plus forte pour faire consentir la volonté, que la volonté n'est forte pour lui refuser son consentement, elle n'est point efficace par elle-même, c'est-à-dire par la supériorité de sa propre force. En ce cas, elle n'est efficace que par le consentement que la volonté veut bien lui accorder, ayant assez de force pour n'y consentir pas. En ce cas, tout votre systême est renversé. Si au contraire vous soutenez que votre délectation est plus forte pour faire consentir la volonté, que la volonté n'est actuellement forte pour lui refuser son consentement, j'avoue que le plaisir est efficace par lui-même, c'est-à-dire par la supériorité de sa propre force. Mais, en ce cas, il est nécessitant au sens de Calvin. En ce cas, on peut refuser son consentement au plus grand plaisir pour les crimes énormes et infâmes qui méritent le feu du ciel, comme un petit enfant peut terrasser un homme fort, adroit et vigoureux; comme un homme peut rompre *des entraves et des chaînes de fer;* comme on peut *courir la poste sans cheval.*

Je suppose, disoit M. Fremont, un vrai pouvoir de vaincre ce plaisir.

Peut-on, repris-je, avoir ce pouvoir réel, prochain et dégagé, si la volonté n'a point de forces

égales et proportionnées à celles de l'attrait du plaisir? Comment voulez-vous qu'un enfant ait un pouvoir réel, prochain et dégagé de vaincre un homme fort comme un athlète? Dites donc nettement et pour toujours, que la volonté a autant de force pour refuser son consentement au vice, que l'attrait du plaisir en a pour l'y faire consentir; ou bien avouez de bonne foi que cet attrait impur et infâme est ce que les Calvinistes nomment un attrait nécessitant.

La volonté, disoit M. Fremont, peut refuser de consentir, comme un homme peut se jeter par la fenêtre ou s'arracher les yeux.

Je vous ai déjà démontré, lui répliquai-je, que ce pouvoir est imaginaire, et qu'il se réduit à une impuissance réelle. Votre corps a la force de se jeter par la fenêtre (1). Mais votre volonté, faute de motif ou raison de vouloir qui soit sérieuse et proportionnée, ne peut pas plus vouloir ces actions folles et cruelles, que vous pouvez manger sans alimens, et voir sans lumière. De plus, quel homme ne sera point au désespoir sur la vertu, quel homme ne s'abandonnera point au vice, quand vous lui direz qu'il peut vaincre les tentations du vice, s'attacher à la vertu, et faire son salut, comme il peut, avec un parfait contentement de la vie se jeter par la fenêtre pour se divertir, et s'arracher les yeux, par complaisance pour un ami qui l'en prie? Bien plus : je suppose un homme qui est prévenu de votre doctrine, et qui croit voir les cieux ouverts quand on lui parle de votre délectation efficace par elle-même. Un de vos docteurs enthousiasmés lui parle ainsi :

(1) *Theolog. dogmat. Ibid.* 2ª ed. tom. II, pag. 513, 563.

Encore que vous puissiez d'un certain *pouvoir vaincre* le plus grand plaisir, *vous ne le vaincrez pourtant jamais* (1). Aussitôt cet homme répond naïvement au docteur : Je ne sens qu'un seul plaisir, qui est celui du vice. Celui de la vertu m'est aussi inconnu, que celui de me jeter par la fenêtre, sans délire, sans désespoir, sans aucun point d'honneur, et sans aucun dégoût de la vie. Vous savez que la céleste doctrine de saint Augustin, qui est la foi de toute l'Eglise, m'apprend qu'encore que je puisse d'un certain pouvoir vaincre la tentation du vice, et lui préférer la vertu, je ne le ferai pourtant jamais. Que voulez-vous donc que je fasse? Je ne puis ni douter du plaisir que je sens avec la plus intime certitude, ni espérer contre ma foi que je vaincrai un plaisir, quand je sais infailliblement par avance qu'il me va vaincre en ce moment. Voulez-vous que je démente ma foi, en espérant de vaincre ce plaisir? Ou bien voulez-vous que je travaille à le vaincre sans aucune espérance d'y réussir? Voulez-vous que je me tourmente à pure perte dans le désespoir d'éviter ma chute? Voulez-vous que je travaille à rendre Dieu menteur, et à renverser le systême de saint Augustin qui est une vérité révélée? Voulez-vous que je vérifie le molinisme, en rendant inefficace le plaisir supérieur, que nous croyons efficace par lui-même? Voilà ce que M. Perraut vous a dit. Voilà ce que tout disciple de votre école, qui parlera de bonne foi, et qui suivra hardiment vos principes, ne manquera pas de vous objecter. Vous n'y répondrez jamais rien de précis et d'intelligible. L'Eglise doit-elle

(1) *Theolog. dogmat. ibid.* tom. II, pag. 513 ; tom. III, pag. 21.

tolérer un système qui corrompt tellement les mœurs, qu'on ne peut plus, en le tolérant, poser aucune barrière de probité, de modération et de pudeur, sans se contredire grossièrement soi-même? Avez-vous oublié comment les hommes sont faits? Dites-leur que Dieu ne leur manque point, qu'il leur donne la liberté la plus entière, le pouvoir le plus prochain et le plus dégagé, la grâce la plus suffisante et la plus proportionnée à leur foiblesse par rapport à la difficulté des vertus chrétiennes. Montrez-leur le salut *dans la main de leur conseil.* Donnez-leur la plus ferme espérance de la victoire. Dites-leur avec saint Augustin : « Qu'y a-t-il de plus heureux que » vous, puisque vous avez votre santé dans votre vo-» lonté, comme si vous l'aviez dans votre main (1)? » A peine pouvez-vous les ébranler pour leur faire désirer les vertus crucifiantes, et fuir les vices flatteurs. Que sera ce donc, quand vous direz à un homme qui est l'unique juge de son propre sentiment, et qui sent avec une intime conviction le seul plaisir du vice en soi, qu'encore qu'il puisse d'un je ne sais quel pouvoir vaincre ce plaisir impur, il ne le vaincra jamais? Que pouvez-vous espérer d'un homme, qui n'espère ni ne trouve en lui-même nulle ressource pour la vertu contre le vice? Qu'y a-t-il de plus capable de décourager le genre humain, que d'éteindre tout reste d'espérance dans son cœur, et que de lui persuader qu'il sait infailliblement par avance que sa chute va rendre tous ses efforts inutiles? *Desperantes*, etc.

Comme je vis que M. Fremont, outré de dépit, ne songeoit plus qu'à se retirer, j'ajoutai ces paroles :

(1) *In Ps.* CII, n. 6 : tom. IV, pag. 1115.

Souffrez que je vous dise, dans l'excès de ma douleur, ce que saint Augustin disoit à Julien : *Obsecro te. Non sit honestior philosophia gentium, quàm nostra christiana* (1). Quelle honte pour la religion, si votre parti n'avoit point horreur d'un systême mille fois plus contagieux que celui d'Epicure? L'Evangile souffrira-t-il ce que l'idolâtrie même auroit rejeté, comme indigne de la raison et de la pudeur? Espérez-vous que le vicaire de Jésus-Christ et les évêques tolèreront une doctrine plus licencieuse, que celle qui étoit décriée parmi tous les honnêtes Païens? Voilà le serpent venimeux qui se glisse parmi les fleurs. Voilà la doctrine flatteuse qu'on ose insinuer dans les écoles, depuis quelques années, sous le nom de la céleste doctrine du sublime Docteur de la grâce. Voilà ce qu'on enveloppe sous les expressions les plus éblouissantes. On parle sans cesse de la délectation d'en-haut, qui est efficace par elle-même pour sauver les hommes ; mais on se garde bien d'ajouter que cette bonne délectation manque à presque tout le genre humain, et que la délectation empoisonnée d'ici-bas n'est pas moins efficace par elle-même pour damner inévitablement et invinciblement presque tous les hommes de tous les pays et de tous les siècles. A peine ose-t-on nommer le plaisir comme *le seul ressort du cœur* humain, parce que ce nom est odieux à tous les hommes sages et modérés. On lui donne le nom radouci de délectation, pour éblouir les simples, comme si toute délectation indéliberée n'étoit pas un sentiment de plaisir ; et comme si la délectation corrompue n'étoit pas un plaisir vicieux ! On

(1) *Contra Jul.* lib. IV, cap. XIV, n. 72 : tom. X, pag. 619.

n'oseroit dire que le plaisir est nécessitant; mais on dit qu'il est efficace par lui-même. Ainsi *le Dragon* se radoucit pour *imiter la voix de l'agneau*. On ne parle que de la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas, quoiqu'on ne fasse qu'abuser grossièrement à contre-sens de quelques mots de saint Augustin, et qu'on ne trouve dans saint Thomas aucune trace de cette délectation tant vantée. Non, sans doute, saint Thomas et toute l'école des Thomistes n'ont jamais imaginé ce système de Jansénius, qui renverse toute foi, toute règle des mœurs dans la société, toute sûreté de la vie humaine, toute police, toute pudeur. Que ne doit-on pas être prêt à faire et à souffrir, pour démasquer ce monstrueux système? *Si nous nous taisions, les pierres mêmes crieroient.*

M. Fremont ne songeoit plus à me répondre. L'indignation et l'aigreur avoient changé son visage et sa voix. On voyoit qu'il avoit de la peine à se retenir. Il sortit sans dire un seul mot, et sans nous donner aucune espérance de le revoir. J'ai su néanmoins par un homme qui le voit de près, qu'il paroît agité, incertain, occupé de nos conversations, et, selon les apparences, un peu ébranlé. Cet état est très-douloureux. Il faut prier pour lui. « La vérité *qui est* » *si* douce, comme saint Augustin le remarque (1), » quand elle ménage notre foiblesse, devient amère » dès qu'elle nous guérit. » Ce Père dit ailleurs ces grandes paroles : « Il n'est point utile à un homme » de vaincre un autre homme; mais il lui est utile » d'être vaincu par la vérité, pourvu qu'il y con- » sente (2). » Nous devons dire à nos frères qui se trompent avec Jansénius, ce que saint Augustin

(1) *Ep.* CCXLVII, n. 1 : t. II, p. 874.—(2) *Ep.* CCXXXVIII, n. 29: p. 863.

disoit aux Donatistes : « La vengeance que nous at-
» tendons de Dieu contre vous, est qu'il détruise en
» vous votre erreur, afin que vous goûtiez avec nous
» la joie de la vérité (1). » Je suis, etc.

VINGT-QUATRIÈME LETTRE.

Récapitulation des Lettres précédentes.

Je voulus hier engager M. Fremont à revoir le livre *de la Correction et de la Grâce* avec les deux suivans, qui en sont une espèce de continuation; mais il m'arrêta d'abord en parlant ainsi. N'espérez point qu'on tolère jamais votre commentaire chimérique tant sur le livre *de la Grâce et du libre Arbitre*, que sur celui *de la Correction et de la Grâce*. Toute l'école des Thomistes soutient qu'il s'y agit d'une grâce intérieure et actuelle, qui est efficace par elle-même sur les volontés. Un grand nombre de Molinistes même ont reconnu de bonne foi qu'il s'y agit d'une grâce actuelle et efficace. Votre explication est nouvelle, contraire à celle des écoles, forcée, bizarre et odieuse. Elle est inventée pour éluder toutes les preuves les plus évidentes que nous tirons du texte de saint Augustin, et pour réduire ce Père au molinisme le plus outré. Il est clair comme le jour, que le saint docteur veut établir contre ses adversaires une grâce intérieure et efficace. Au contraire, vous voulez lui faire dire qu'il ne s'agit que d'une providence pour la mort des élus. Je vous renvoie aux Thomistes et à presque toutes les écoles. Vous devez les réfuter, avant que de venir à nous.

(1) *Ep.* CV, n. 17 : pag. 303.

Souvenez-vous, lui répliquai-je, que c'est vous qui m'opposez le texte de saint Augustin, pour renverser toutes les décisions de l'Eglise. Que fais-je? Je défends contre vous l'Eglise en expliquant le texte de saint Augustin dans le sens le plus naturel, le plus clair, et le plus littéral. Chacun n'est-il pas en droit de faire un commentaire sur le texte du saint docteur? Puis-je faire le mien dans un besoin plus pressant que celui de justifier contre votre parti tant de décisions solennelles de toute l'Eglise? Puis-je mieux faire que d'expliquer naturellement saint Augustin par saint Augustin? Voulez-vous entendre ce Père mieux qu'il ne s'est entendu lui-même?

Vous devez, me dit M. Fremont avec âpreté, expliquer le texte de saint Augustin sur le secours *quo*, comme les Thomistes et les autres écoles l'expliquent. C'est une témérité insupportable, que d'oser l'expliquer autrement.

J'explique, lui répliquai-je, le texte de saint Augustin, comme je le trouve clairement expliqué par saint Thomas. Vous l'avez vu. Les Thomistes ne doivent pas trouver mauvais que je suive mot pour mot l'Ange de l'Ecole en ce point. D'ailleurs, souvenez-vous que vous refusez de croire l'Eglise sur le texte de Jansénius, parce qu'elle est, dites-vous, faillible sur tous les textes dogmatiques. Et de quel droit me demandez-vous pour quelques écoles particulières, par rapport au texte de saint Augustin, la soumission d'esprit que vous refusez à l'Eglise tout entière par rapport à celui de Jansénius? Si vous réclamez contre les décisions les plus solennelles de l'Eglise, en lui opposant la prétendue évidence du texte de

Jansénius, de quel front osez-vous m'empêcher de montrer l'évidence réelle du texte de saint Augustin contre les préjugés de quelques écoles en faveur de leurs opinions? Avez-vous déjà oublié ce que nous lisions l'autre jour dans Jansénius? Ne dit-il pas que tous les scolastiques ont *bronché à chaque pas* dans la lecture de saint Augustin, et qu'ils ne peuvent l'entendre *sans un miracle de Dieu tout-puissant?* Voulez-vous me forcer à les croire sur le texte de saint Augustin pendant que vous refusez de croire l'Eglise sur celui de Jansénius? De plus, je ne veux nullement empêcher les Thomistes de chercher leur prémotion physique ou concours prévenant dans le texte de saint Augustin. Je n'attaque en rien leur prétention. Je demeure exactement neutre entre les deux opinions d'école, pour savoir si le concours du premier moteur est *prévenant* ou *simultané*. Je me borne, en simple commentateur, à examiner ce que la seule lettre du texte exprime en toute rigueur pour établir le dogme de foi contre les hérétiques. Je démontre que la délectation de saint Augustin est une complaisance délibérée de nos volontés. Je démontre que la certitude avec laquelle Dieu tout-puissant exécute ses desseins par les crimes des impies, comme par les vertus des prédestinés, est une providence infaillible. Je démontre que le secours *quo* est le don de la persévérance finale, par lequel le pélerinage finit, et la béatitude céleste commence. Je démontre ces vérités, sans préjudice du concours de Dieu, et sans décider s'il est *prévenant* ou *simultané*. Je démontre ces vérités en supposant une grâce intérieure et actuelle, de l'effet de laquelle Dieu s'assure toutes

les fois qu'il lui plaît. C'est laisser le thomisme tout entier dans ses prétentions. Mais vous, qui réclamez si vivement ici en faveur des Thomistes, et qui voulez me réduire à expliquer saint Augustin précisément comme eux sur le secours *quo*, suivez-vous de bonne foi leur explication? Oseriez-vous jurer que le secours *quo* de saint Augustin est une prémotion physique ou concours prévenant, qui est également nécessaire pour les deux états de l'homme, et pour les actes les plus criminels comme pour les vertus les plus chrétiennes? Alors je lui lus ces paroles de Jansénius, que nous avions déjà lues plusieurs fois: « Le secours » médicinal de Dieu et la prédétermination physique » sont des choses différentes en plusieurs façons..... » Cette prédétermination, qui est une je ne sais quelle » motion pleine de vertu, et qui a un certain être » incomplet......, est une spéculation, dont je ne » trouve aucun vestige dans saint Augustin..... Au- » tant que je puis la concevoir, il n'y a absolument » aucun endroit de tous les écrits de saint Augustin » qu'on puisse citer, et qui établisse ni qui présente » l'idée d'une telle prédétermination, comme de la » grâce de Jésus-Christ. On y trouve seulement cer- » tains endroits généraux, comme quand ce Père » dit que Dieu arrache le cœur de pierre, qu'il fait » que nous fassions, qu'il opère le vouloir et l'action » etc..... Ces endroits montrent que Dieu incline et » détermine les volontés des hommes du côté qu'il » lui plaît. Mais, dans tous ces textes et dans les » autres semblables, IL N'Y A PAS LE MOINDRE TRAIT » qui exprime cette prédétermination, laquelle a sa » source dans la philosophie. Ceux qui la soutiennent

» ainsi

» ainsi font une violence manifeste au texte de saint » Augustin.... Le secours de Jésus-Christ n'est en » aucune façon de même. *Christi adjutorium nullo » modo.....* Cette prédétermination est comme un » certain concours général de Dieu dans l'ordre sur- » naturel. LE SECOURS DE JÉSUS-CHRIST N'EST NULLE- » MENT DE MÊME. ADJUTORIUM CHRISTI NULLO PACTO... » Le secours de Jésus-Christ EST CAPITALEMENT OPPOSÉ » (à cette prédétermination)..... Ceux qui la sou- » tiennent sont les disciples d'Aristote plutôt que de » saint Augustin.... Non-seulement elle ne peut être » prouvée par aucun témoignage de ce Père, mais » de plus elle embrouille, par une incroyable con- » fusion, toute la doctrine qu'il établit par des textes » innombrables.... PAR LA TOUT LE PRINCIPE DE LA » GRACE MÉDICINALE DE JÉSUS-CHRIST EST RENVERSÉ » JUSQU'A SES FONDEMENS (1). » Vous le voyez, poursuivis-je, cette prémotion, selon votre parti, n'est pas même une *grâce médicinale de Jésus-Christ*, et par conséquent elle ne peut être qu'une grâce pélagienne, qui vient également du Créateur pour tous les états. Avec quelle pudeur oseroit-on me faire un crime de ne suivre pas l'explication des Thomistes sur le texte de saint Augustin, puisque votre parti la croit fausse, insoutenable, et *capitalement opposée* à la doctrine de ce Père? Pour moi, je ne combats point, comme vous, la prémotion ou concours prévenant du premier moteur. Je laisse ce concours tout entier et à part, comme toutes les autres opinions qui sont libres dans les écoles. Je me borne, en simple commentateur, à vous démontrer que le texte de saint

(1) *De Grat. Christi*, lib. VIII, cap. II.

Augustin ne nous présente en aucun endroit votre délectation indélibérée et invincible.

Il est facile, me dit M. Fremont, de ne trouver la grâce efficace par elle-même en aucun texte de saint Augustin, quand on l'en ôte par les évasions les plus subtiles et les plus odieuses. Ce Père dit *qu'il est nécessaire* que nous suivions notre délectation supérieure, et vous soutenez que cette délectation qui détermine invinciblement la volonté, est la volonté même qui se détermine sans aucun attrait invincible. Ce Père dit que *Dieu tout-puissant incline les cœurs* comme il lui plaît, et vous soutenez que ce n'est qu'une providence qui fait entrer dans ses desseins les bonnes et les mauvaises volontés des hommes. Ce Père dit que le secours *quo* ou médicinal est une grâce intérieure et actuelle, laquelle est nécessaire à chaque acte, et qui *détermine inévitablement et invinciblement la volonté* des hommes; mais vous voulez nous faire accroire que ce secours *quo* n'est que la mort qui vient enlever les élus, et les transporter dans le ciel. Avec des explications si outrées et si contraires à toute vraisemblance, vous faites saint Augustin aussi moliniste que Molina. Pouvez-vous espérer sérieusement qu'on vous écoute?

Je ne veux nullement, repris-je, faire saint Augustin aussi moliniste que Molina. Mais c'est vous qui voulez le faire, malgré toute l'Eglise, aussi janséniste que Jansénius. Je laisse en paix et en liberté toutes les opinions permises. Je ne rejette que l'hérésie tant de fois condamnée. Je démontre qu'elle ne trouve dans tout le texte de saint Augustin aucun

mot qui la favorise. Pourquoi souffrez-vous avec tant d'impatience que je justifie ce grand docteur, et que je vous le fasse voir uni avec l'Eglise contre les novateurs?

Pourquoi, me dit M. Fremont, refusez-vous de nous passer la délectation indélibérée, que tant de théologiens anti-jansénistes nous passent? Pourquoi êtes-vous si roide pour réduire le texte de saint Augustin à n'établir que la délectation délibérée?

Vous en savez la raison, repris-je. Vous avez vu, par les textes clairs et décisifs du saint docteur, qu'il ne parle que de l'amour qui domine dans un cœur et qui en règle les œuvres. *Quod ampliùs nos delectat, secundùm id operemur necesse est.* Les œuvres ou mœurs suivent nécessairement l'amour dont le cœur est plein. C'est ainsi que le monde entier parle, et c'est ce langage naturel du genre humain que saint Augustin a parlé. Vous avez vu Jansénius lui-même, qui avoue que c'est ainsi qu'il faut entendre le mot de délectation, quand on le prend dans son sens propre. *Quando propriè sumitur,* etc. *Propriè dicta,* etc. Cessez donc de donner des contorsions aux paroles du saint docteur, pour les détourner à un sens impropre. Aussitôt vous verrez disparoître de son texte ce systême dont vous avez fait votre idole. D'ailleurs il est clair comme le jour que saint Augustin ne pouvoit point enseigner le jansénisme par ces paroles, *Quod ampliùs,* etc. au même temps où il étoit, de votre aveu, dans l'erreur des Demi-Pélagiens.

Comme M. Fremont répétoit sans cesse que la délectation délibérée, qui est l'amour même, n'est

point le ressort qui remue le cœur, et que c'est le plaisir indélibéré qui meut la volonté en la faisant vouloir, je lui fis lire l'endroit où saint Augustin dit *Quod ampliùs*, etc. et où il dit ensuite, parlant des justes, que leur délectation *est leur justice* même, c'est-à-dire leur bonne volonté; *eorum justitia est.* Puis je lui fis lire ces paroles du saint docteur : « C'est par l'amour que (l'ame) est mue, comme » vers le lieu où elle tend. Le lieu de l'ame ne con- » siste point dans quelque espace que la forme de » son corps occupe, mais il consiste dans la délecta- » tion, où l'ame se réjouit d'être parvenue par l'a- » mour. Or la délectation corrompue suit la cupi- » dité, et la délectation fructueuse suit la charité (1). » Voilà saint Augustin qui prend soin de vous avertir de ce qu'il entend par les deux délectations opposées. Elles ne précèdent ni n'attirent l'amour. Au contraire, c'est l'amour qui meut l'ame. La délectation est une joie, une complaisance, un repos de l'ame, qui *se réjouit d'être parvenue par l'amour* en sa place, où elle est unie à ce qu'elle aime. *La délectation corrompue suit la cupidité, et la délectation fructueuse suit la charité.* Ces deux délectations ne sont donc point des attraits qui préviennent et qui excitent l'amour. Elles sont au contraire la complaisance libre de la volonté qui suit son amour dominant.

C'est par de semblables subtilités, me dit M. Fremont, que vous éludez tout ce que saint Augustin dit de la grâce médicinale de Jésus-Christ, qui donne le vouloir et l'action, au lieu que la grâce

(1) *In Ps.* IX, n. 15: tom. IV, pag. 52.

de santé qui venoit du Créateur ne donnoit que le simple pouvoir, ou *possibilité* (1).

Je vous ai démontré, lui répliquai-je, que *la possibilité*, qui étoit proposée par Pélage comme une grâce, n'étoit que *la nature* seule de la volonté, que le Créateur nous a donnée par notre création, sans nous la devoir, et qui nous rend capables de vouloir le bien. Pélage y ajoutoit seulement le secours *de la loi et de l'instruction* pour les hommes qui sont instruits de la religion. Saint Augustin vouloit qu'il reconnût, outre la *nature* qui consiste dans la volonté, et outre *la loi et l'instruction*, un secours intérieur de grâce par lequel la volonté fût prévenue, excitée, aidée, et qui opérât la bonne action avec elle quand elle l'opère. « Pourvu, dit le saint docteur (2), que Pélage reconnoisse que le vouloir » même et l'action sont aidés de Dieu et aidés en » sorte que nous ne voulons et ne faisons rien de » bon sans ce secours,... il ne reste, autant que je le » conçois, aucun sujet de controverse entre nous sur » le secours de la grâce de Dieu. »

Vous éludez aussi, me dit M. Fremont, le livre *de la Grâce et du libre Arbitre*, en soutenant que tout ce qui y est dit d'une grâce toute-puissante, laquelle *agit*, *opère* dans les cœurs, et les *tourne* comme il lui plaît, n'est qu'une providence qui négocie avec les volontés, pour les mener à son but.

N'avez-vous pas vu, lui répliquai-je, que saint Augustin borne sa preuve, dans ce livre, à une comparaison où il établit la puissance de Dieu sur les

(1) Aug. *de Grat. Chr.* — (2) *De Grat. Christi*, cap. XLVIII, n. 52: tom. X, pag. 251.

volontés des prédestinés pour les vertus, comme sur celles des impies pour les crimes? Or il est clair comme le jour que saint Augustin n'a point voulu établir dans cette comparaison, que Dieu se sert de l'attrait d'une délectation toute-puissante pour tourner les volontés des impies aux crimes les plus monstrueux, tels que ceux de Judas qui trahit Jésus-Christ, et des Juifs qui le crucifièrent. Donc saint Augustin n'a point voulu établir par cette comparaison un attrait de délectation toute-puissante pour tourner les volontés des prédestinés aux vertus évangéliques. Ce Père veut seulement établir une providence infaillible de Dieu tout-puissant, lequel *opère dans les cœurs des méchans*, SOIT PAR LES ANGES BONS OU MAUVAIS, OU PAR TOUT AUTRE MOYEN semblable, pour faire servir leurs crimes à l'accomplissement de ses desseins. De là il conclut que Dieu, usant de la même providence, *opère* aussi *dans les cœurs des élus par son Saint-Esprit*, en sorte qu'ils ne fassent jamais aucun bien, sans être prévenus et aidés de cette inspiration. Mais comme la suggestion *des anges bons ou mauvais*, dont Dieu se sert pour les impies, n'est point un attrait de délectation invincible, l'inspiration du *Saint-Esprit*, dont Dieu se sert pour les élus, n'est point aussi un attrait d'invincible délectation.

Il n'y a pas même, s'écria M. Fremont, jusqu'au secours *quo*, dont vous ne vous soyez avisé de faire une grâce purement extérieure, et une simple providence. Cette grâce n'est, selon vous, qu'une mort toute naturelle. Elle n'opère point dans la volonté le vouloir pieux. En vérité, c'est se jouer indigne-

ment du texte de saint Augustin, au lieu de le suivre religieusement à la lettre avec toute l'admiration qui lui est due.

Vous l'avez vu, repris-je; je n'ai fait que suivre mot pour mot le texte clair et décisif du saint docteur. Je m'y suis attaché beaucoup plus scrupuleusement qu'on ne suit la lettre du texte sacré. C'est saint Augustin lui-même qui vous crie que le secours *quo* est *l'enlèvement* de l'homme *de peur que la malice ne change son cœur*, etc. (1). Il vous crie que c'est *la grâce de la délivrance* (2). Il vous crie que c'est *la fin par laquelle cette vie est finie*. Il vous crie que par elle il n'y a *plus de péril de tomber* (3). Il vous crie que c'est une grâce qu'on *ne peut perdre par aucune obstination* (4). Il vous crie que c'est par cette grâce que l'homme *ne peut plus ni pécher, ni mourir, ni abandonner le bien* (5). C'est une grâce qui n'est donnée qu'aux *saints prédestinés*, en sorte que *la fin de cette vie ne trouve* leur foi *que persévérante* (6). Ne dites plus que ce bienfait n'est point une grâce intérieure, et qu'il n'opère rien sur les volontés. Il est vrai que ce bienfait n'est pas la grâce actuelle du pélerinage qui est nécessaire à chaque acte pieux. Il est vrai que ce bienfait est le coup d'une *mort prompte*, d'une *mort comme prématurée*. *Celeriore morte*, etc. *morte quasi immaturâ*, etc. Mais quand on examine de près ce bienfait, on trouve qu'il est la plus intérieure

(1) *De Præd. SS.* cap. XIV, n. 28 : tom. X, pag. 808. — (2) *De Corr. et Grat.* cap. XI, n. 29 : pag. 766. — (3) *De dono Persev.* cap. I, n. 1 : pag. 821. — (4) Ibid. cap. VI, n. 10 : pag. 826. — (5) *De Corr. et Grat.* cap. XII, n. 33 : pag. 768. — (6) Ibid. n. 34 : pag. 769.

de toutes les grâces, et la plus efficace sur les volontés. La fin du pélerinage est le commencement de la béatitude céleste. La fin de la navigation est le repos dans le port. *La grâce de la délivrance* des tentations, est la liberté parfaite, où l'on ne peut plus être tenté. Voilà la grâce intérieure et nécessitante des bienheureux qui commence à opérer sur les volontés en ne les laissant plus à leur libre arbitre. Elle les meut *inévitablement et invinciblement* vers le bien. Elle les fixe dans l'amour suprême, par *une puissance entièrement toute-puissante.* C'est une grâce *inamissible* et invariable, par laquelle l'homme *ne peut plus ni pécher, ni mourir, ni abandonner le bien.* Cette grâce est souverainement efficace et toute-puissante sur les volontés. Mais elle n'est pas la grâce actuelle du pélerinage, parce qu'elle est précisément celle qui finit la liberté du pélerinage même, et qui commence l'impeccabilité de la patrie céleste. Ce n'est pas moi, c'est saint Augustin lui-même qui vous crie cette vérité. Serez-vous toujours sourd à sa voix? Après avoir opposé le texte de saint Augustin à l'Eglise entière, qu'opposerez-vous enfin à ce texte, qui se tourne lui-même contre vous avec tant d'évidence?

Demandez aux Thomistes, me dit M. Fremont, si vous êtes en droit de réduire par tyrannie toutes les écoles à la grâce *versatile,* qu'on nomme *congrue,* et si nous blessons la foi en soutenant une grâce efficace par elle-même.

La bonne foi, repris-je, ne vous permet point de mettre l'école des Thomistes malgré elle dans votre parti. Vous ne pouvez point en conscience dire que

j'attaque la grâce efficace des Thomistes. Je ne les empêche nullement de donner à leur prémotion le nom de grâce efficace par elle-même. Je me borne ici à soutenir le pur dogme de foi sur la grâce et sur le libre arbitre, en examinant le texte de saint Augustin que vous m'objectez. Quant aux opinions que l'Eglise permet dans les écoles, je garde une exacte neutralité entre elles. Je laisse en pleine liberté les uns prétendre que le concours est *prévenant*, et les autres soutenir qu'il n'est que *simultané*. Mais demandez vous-même à tous les véritables Thomistes, s'ils admettent votre grâce médicinale, qui consiste dans une délectation indélibérée, ou sentiment de plaisir, laquelle prévient inévitablement et détermine invinciblement la volonté de l'homme, parce que cet attrait est plus fort pour la faire consentir, qu'elle n'est forte pour lui refuser son consentement. Demandez-leur s'ils admettent votre nécessité *relative et partielle*. Ils ne manqueront pas de vous répondre qu'ils n'ont jamais fait consister la grâce dans ce sentiment de plaisir qui seroit nécessitant d'une nécessité *antécédente*. Ils vous répondront qu'il n'est permis d'admettre au premier moment, qui est celui de la liberté, aucune nécessité ni *relative* ni *partielle*, et que pour le second moment, où la volonté commence déjà à agir, et où par conséquent il ne s'agit plus de liberté pour n'agir pas, la nécessité d'agir en agissant n'est que purement *conséquente*. Ils vous déclareront qu'ils se bornent précisément à la doctrine qu'Alvarez et Lémos ont expliquée au nom de leur école devant le Siége apostolique, comme nous l'avons vu. Ils proteste-

ront qu'ils vous désavouent, qu'ils vous condamnent, qu'ils ne se croient catholiques qu'autant qu'ils sont opposés au système de Jansénius, et qu'ils ne souffriront jamais que leur opinion sur la prémotion physique serve de masque à l'hérésie de Jansénius tant de fois condamnée.

La politique timide d'un grand nombre de Thomistes, disoit M. Fremont, les a jetés dans des galimatias et dans des contradictions ridicules. Ils avoient peur de leur ombre, et croyoient qu'on les feroit passer pour calvinistes.

Ils ont soutenu, pour se distinguer des Calvinistes, repris-je, ce que votre parti n'admet point. Ils ont enseigné, outre leur prémotion, une grâce très-suffisante sans être efficace, laquelle délivre et guérit suffisamment la volonté de son impuissance pour le bien surnaturel quand le commandement presse. Ils ont soutenu que la grâce efficace est *offerte dans la suffisance qui est* actuellement *donnée.* Ils ont soutenu que la volonté est pleinement libre de se donner un empêchement pour ne recevoir pas la prémotion, qui est un concours actuel, ou action déjà commençante. Oseriez-vous jurer que vous croyez sur votre délectation tout ce que Bellarmin a dit sur la prémotion des Thomistes, et que le P. Massoulié a confirmé si expressément ?

Comme M. Fremont hésitoit, j'ajoutai ces mots : Pendant que vous ne pouvez parvenir à ressembler aux Thomistes, vous ne pouvez éviter une affreuse ressemblance avec Calvin. D'un côté, cet hérésiarque admet autant que vous l'exemption de la contrainte, l'exemption de la nécessité totale et absolue, *l'ac-*

tion de la volonté, son *élection* entre deux partis, enfin *le libre arbitre* même (1), pourvu qu'on lève toute équivoque. D'un autre côté, vous admettez autant que lui la délectation indélibérée qui est inévitable et invincible. *Impresso,* dit Calvin (2), *delectationis affectu,* etc. *Quia,* dit-il encore, *delectatione et proprio appetitu movetur.* Les Thomistes ont-ils tort de désavouer et de condamner un systême qui est précisément celui de la délectation nécessitante de Calvin ?

La doctrine de Calvin sur l'efficacité invincible de la grâce, disoit M. Fremont, n'est point nommément condamnée.

Jansénius, repris-je, a eu honte et horreur de lui ressembler. Il a fait tous ses efforts pour cacher cette monstrueuse ressemblance; mais ses efforts n'ont servi qu'à démontrer ce qu'il a voulu déguiser.

Nous avons pour nous la tradition de tous les siècles, disoit M. Fremont, puisque tous les siècles ont reconnu saint Augustin pour le sublime docteur sur la grâce.

Vous n'avez, lui répliquai-je, aucun vestige de tradition en aucun temps. J'en prends pour juge Jansénius même. Les quatre premiers siècles n'ont, de son aveu, que des *embrouillemens inexplicables. La plupart* des Grecs, dans tous les siècles suivans, *ont été si malheureux, qu'il a fallu un grand travail* pour les justifier *sur les erreurs où ils sont tombés au moins quant au langage.* Voilà tout l'Orient qui paroît pélagien, si on en croit Jansénius. Pour l'Occident, vous ne sauriez trouver, depuis le qua-

(1) *Instit.* lib. II, cap. II, n. 14. — (2) Lib. III *contra Pigh.*

trième siècle jusqu'au douzième, aucun auteur grave distingué de saint Augustin, qui ait enseigné ce systême des deux délectations invincibles. D'ailleurs Jansénius avoue que toutes les écoles sont unanimement opposées à cette doctrine depuis environ cinq cents ans. *Quamvis refragantibus scolasticis universis.* Si vous vous vantez d'avoir acquis quelque possession des écoles depuis le temps de Jansénius, je vous répondrai qu'il n'y a rien de plus honteux qu'une date si nouvelle et si odieuse. De plus, n'est-ce pas précisément en ces temps-là que toute possession vous est ôtée plus que jamais, par la condamnation expresse des écoles mêmes? Enfin n'est-ce pas le temps où l'Eglise vous a foudroyés par tant d'anathêmes?

Nous revenons toujours à saint Augustin, disoit M. Fremont. On ne peut errer avec lui.

On peut l'expliquer très-mal, repris-je, et c'est ce que vous faites. Calvin l'avoit expliqué comme vous, et l'Eglise a condamné votre commune explication. D'ailleurs vous venez d'entendre le saint docteur, qui vous désavoue, qui vous réfute, qui vous condamne, qui ne vous laisse aucune ressource. Il me semble même que je l'entends vous parler ainsi: Pourquoi m'imputez-vous ce systême où vous supposez que *le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur* de l'homme? Vous me faites dire, contre ma pensée, et malgré mon texte, que tout homme passe sa vie entre deux plaisirs, dont l'un est très-rare pour la vertu, et l'autre presque universel pour le vice. Vous me faites ajouter que celui de ces deux plaisirs opposés, qui se trouve actuellement plus fort que

l'autre, prévient inévitablement et détermine invinciblement la volonté. C'est me faire enseigner que presque tout le genre humain est invinciblement déterminé à tous les vices les plus monstrueux par un plaisir qui est tout-puissant sur les volontés. Voilà ce qu'Epicure auroit rougi de dire. Voilà ce qui ne laisse parmi les hommes aucune ressource ni de vigilance ni de prière; que dis-je? ni de probité, ni de police, ni de pudeur. *Desperantes, etc.* Cessez de déshonorer, par un système si contagieux, la religion chrétienne et les ouvrages que j'ai faits pour la défendre contre ses ennemis.

A ces mots je demeurai dans le silence pour voir ce que M. Fremont me répondroit, mais je le vis sombre, triste, agité, silencieux. Enfin il me dit ces paroles : Je vois bien que vous avez pris un parti de roideur et d'extrémité. Vous n'admettez aucun tempérament pour la paix. Vous voulez réduire tout au molinisme. Vous ne souffrez aucune grâce efficace par elle-même. A cette condition si dure et si intolerable, nous ne pouvons nous réunir à vous. Nous ne ferons jamais un schisme; mais nous le souffrirons, et vous le ferez.

Vous savez bien, repris-je doucement, que je veux laisser toutes les écoles en paix et en liberté sur leurs opinions. Je demeure neutre entre elles, et je ne veux que sauver la substance du dogme de foi. Soyez thomiste tant qu'il vous plaira; je ne vous troublerai jamais. Soutenez même votre délectation, pourvu qu'elle ne soit pas plus forte que la volonté, et que la volonté ait des forces proportionnées pour lui pouvoir refuser son consentement. *Posse dissentire.*

Je vous laisserai en repos. Mais si vous voulez éluder le concile de Trente et les constitutions du saint Siége, en établissant avec Jansénius un sentiment de plaisir qui soit inévitable et invincible à la volonté, en ce qu'il aura plus de force pour la faire consentir, qu'elle n'en a pour refuser son consentement, *non posse dissentire*, je ne puis être d'accord avec vous. Pouvez-vous dire que je prends un parti de roideur et d'extrémité, quand je me borne à sauver la foi, sans attaquer aucune opinion d'école? Dieu m'est témoin que je voudrois dans la conduite user d'une douceur et d'une patience sans bornes pour ménager les esprits, et pour les ramener peu à peu. Mais en laissant une liberté entière à toutes les opinions permises dans les écoles, je n'admettrois aucun tempérament ni négociation sur le dogme de foi. Rien n'est si funeste qu'une fausse paix.

Je comprends, dit M. Fremont, à quoi aboutit cette douceur tant vantée. Vous voulez nous traiter doucement, pourvu que vous nous meniez jusqu'à votre but, qui est d'abjurer la grâce efficace par elle-même. Vous n'y parviendrez jamais.

Je ne veux point parvenir, lui répliquai-je, à vous faire abjurer la grâce efficace par elle-même. Ne dites-vous pas sans cesse que toute l'école des Thomistes soutient cette grâce, en soutenant sa prémotion? Soutenez-la comme eux. Je ne vous la ferai point abjurer. Je demeurerai en paix avec vous. Allons plus loin. Voulez-vous soutenir votre délectation indélibérée? Je vous la laisserai soutenir, quoiqu'elle renferme de très-dangereuses absurdités, mais c'est à condition que vous ne la ferez point in-

vincible à la volonté, et plus forte pour attirer son consentement, que la volonté n'est forte pour le lui refuser : *non posse dissentire.* En un mot, je vous passe tout, excepté la grâce nécessitante sous le nom d'efficace. Ce n'est donc pas moi qui veux, par une douceur affectée, vous faire abjurer la grâce efficace par elle-même. C'est vous qui ne serez content de rien, à moins que vous ne me meniez insensiblement par vos tours insinuans jusqu'à votre but, qui est de faire passer la grâce nécessitante sous le nom radouci d'efficace par elle-même.

Je ne demande qu'un tempérament entre les deux extrémités, disoit M. Fremont.

Vous demandez, repris-je, un tempérament dans un point indivisible, où vous savez bien qu'il n'y en peut avoir aucun. Il n'y a aucun milieu entre une volonté actuellement aussi forte que l'attrait pour pouvoir lui refuser son consentement, et une volonté actuellement moins forte que l'attrait, et par conséquent trop foible pour pouvoir lui refuser d'y consentir. Il est clair comme le jour que ce point est indivisible. C'est se jouer de Dieu et des hommes, que d'y chercher un tempérament. C'est ainsi que saint Athanase crioit contre tous les tempéramens captieux des Ariens, parce qu'il ne peut y avoir aucun milieu entre le Verbe créateur, et le Verbe simple créature.

Le milieu que je vous propose, disoit M. Fremont, est la nécessité partielle et relative.

Ce milieu, lui répliquai-je, est une dérision de la foi, et non un milieu réel. Si la volonté se trouve nécessitée relativement à la supériorité de force qui

est dans la délectation, cette nécessité relative est tout ce que Luther et Calvin ont prétendu de plus outré. Les Protestans seront contens et victorieux de l'Eglise s'il est vrai que la volonté moins forte que la délectation se trouve dans une impuissance relative de lui refuser son consentement. *Non posse dissentire.* Les Thomistes, infiniment éloignés d'admettre cette nécessité relative et partielle des Protestans, n'ont admis avec toutes les autres écoles qu'une nécessité purement *conséquente*, en bornant l'attrait au second moment, où il ne s'agit plus d'aucun péril pour la liberté, parce que l'action est alors déjà commençante.

Nous ne faisions plus M. Fremont et moi, que répéter des raisonnemens qui avoient été déjà souvent développés. Enfin je lui dis ces paroles : Tout se réduit, de votre propre aveu, au point unique, indivisible et essentiel de la nécessité partielle et relative. Il s'agit de savoir si l'attrait de la délectation est invincible et supérieur en force à la volonté, ou si la volonté aussi forte que l'attrait peut lui refuser son consentement. Si on admet cette nécessité relative qui résulte de la supériorité des forces de l'attrait, non-seulement Jansénius, mais encore Calvin et Luther même sont victorieux de toute l'Eglise. En ce cas, on ne peut plus trouver d'hérésie que dans la monstrueuse chimère de la nécessité totale et absolue. En ce cas, ni Jansénius, ni Calvin, ni Luther n'ont jamais enseigné l'hérésie sur la grâce contre la liberté. En ce cas, le livre de Jansénius a été condamné avec une injustice criante, puisque tout son texte rejette avec évidence la nécessité totale et absolue

solue, pour se borner exactement à la nécessité partielle et relative.

En ce cas, le jansénisme n'est qu'un fantôme ridicule, que l'Eglise poursuit follement depuis près d'un siècle. En ce cas, l'Eglise ne peut être excusable sur la question de droit, que par l'erreur de fait où elle est tombée sur le livre qu'elle a condamné mal à propos. En ce cas, il faut dire qu'elle n'a jamais pu apercevoir pendant tant d'années dans ce livre, ce qui y saute aux yeux dans toutes les pages. En ce cas, sa décision est pélagienne en termes formels, puisqu'elle est formellement contradictoire à un texte qui est aussi pur que celui de saint Augustin, et qui n'exprime que le dogme de foi. Au contraire, rejetez la nécessité partielle et relative; soutenez que l'attrait n'est point plus fort que la volonté, et qu'elle est assez forte pour lui refuser son consentement. *Posse dissentire.* En un moment, vous faites disparoître la question de fait, vous réduisez tout à celle de droit, qui est déjà décidée. Vous justifiez l'Eglise, vous réalisez, vous fixez le jansénisme, et vous ne trouvez que trop de vrais Jansénistes.

Que voulez-vous exiger de tous ces Jansénistes? me dit M. Fremont.

Je souhaite, repris-je, pour eux, ce que saint Léon souhaitoit pour les Pélagiens. « Qu'on les engage, » disoit-il (1), à une correction de leur doctrine, qui » puisse leur être utile et ne nuire à personne. Qu'ils » condamnent par des déclarations décisives les au- » teurs de leur superbe opinion; qu'ils détestent tout

(1) S. Léon. *Ep.* LXXXVI, *ad Aquil. Episc.*

» ce que l'Eglise y a rejeté avec horreur; qu'ils em-» brassent tous les jugemens des assemblées, que » l'autorité du Siége apostolique a confirmées, pour » détruire cette hérésie; qu'ils protestent par des » écrits faits de leur propre main, dans les termes » les plus clairs et les plus absolus, qu'ils reçoivent » tout ce qui est décidé. Qu'on ne trouve dans leurs » paroles rien d'obscur, rien d'ambigu. Nous savons » que leur artifice se tourne à croire qu'ils ont mis » à couvert tous leurs sentimens, par la moindre » parcelle de leur pernicieux dogme, qu'ils ont sous-» trait du nombre des erreurs qui méritent d'être » condamnées. »

A ces mots, M. Fremont s'échauffa contre moi. Votre douceur feinte, me dit-il, n'est qu'un artifice pour nous rendre odieux. D'ailleurs vous voudriez user des censures pour extorquer les sermens les plus faux contre la céleste doctrine de saint Augustin.

Dès que je remarquai son aigreur, je m'arrêtai en lui disant ces mots de saint Augustin : « Voilà ce » que nous disons : que tous vos amis prient, afin » qu'ils comprennent, et qu'ils ne disputent point » pour ne comprendre jamais..... Voilà ce que nous » disons : qu'ils écoutent, et qu'ils ne contestent pas; » qu'ils soient éclairés et qu'ils ne nous calomnient » point. *Ecce quod dicimus : orent ut aliquando in-» telligant ; non litigent ut nunquam intelligant.....* » *Ecce quod dicimus : intendant, et non contendant;* » *illuminentur, et non calumnientur* (1). »

(1) Aug. *ad Bonif. contra duas Ep. Pelag.* lib. III, cap. II, n. 2 et 3 : tom. X, pag. 447.

Je ne sais point quelle impression firent ces paroles du saint docteur sur M. Fremont. Il se retira sans nous promettre son retour. Il y a déjà trois jours que je n'entends plus parler de lui. Je prie souvent Dieu afin qu'il le détrompe. C'est un homme d'un esprit facile et pénétrant. Il me paroît régulier, austère, désintéressé; mais il est vif dans ses préventions, dédaigneux pour les pensées d'autrui, passionné pour ses amis, et né pour soutenir un parti par le talent qu'il a pour l'intrigue. Il faut un miracle de grâce pour rendre un tel homme doux et humble de cœur. Je suis, etc.

CONCLUSION.

Vous voyez, mes très-chers Frères, que nous avons recours à tout ce qui peut soulager le lecteur, et lui rendre la vérité plus familière. Nous venons de parler par des espèces de paraboles, pour nous proportionner au besoin du troupeau. Vous avez vu les principales subtilités d'un parti qui est ingénieux pour s'éblouir lui-même en éblouissant le public. Ce parti vante sans cesse le texte de saint Augustin. Mais ce Père ne leur dit-il pas que « le texte d'au» cun saint et docte écrivain ne peut être comparé » avec l'autorité des Ecritures canoniques (1)? » Mettons néanmoins pour un moment, et contre la règle inviolable, la parole d'un homme au même rang que celle de Dieu. Ce parti ne sait-il pas que l'Eglise ne souffre point que ses enfans expliquent le texte sacré selon leur prétendue évidence et indépendamment du sens précis auquel elle fixe? Comment peut-il donc se flatter jusqu'à croire que l'Eglise souffrira que ses enfans expliquent le texte de saint Augustin selon leur prétendue évidence, et indépendamment du sens précis auquel elle le borne en l'approuvant? A parler en toute rigueur, ce n'est pas ce texte pris en soi, mais c'est le sens que l'Eglise y croit voir, qui est autorisé par son approbation. Or, qui peut savoir le sens et la pensée de l'Eglise, si ce n'est l'Eglise elle-même? Tout se réduit donc à la pensée de l'Eglise, qu'on doit lui demander avec la plus humble docilité, au lieu de prétendre lui faire la loi par le texte de ce Père, et de vouloir se servir du

(1) *De Grat. Christi*, cap. XLIII, n. 47 : tom. X, pag. 249.

prétexte de son approbation pour éluder ses jugemens. *L'Ecriture* même *ne s'explique point par une interprétation particulière* (1) de l'esprit humain. Encore moins doit-on expliquer ainsi un texte dont toute l'autorité est bornée au seul sens que l'Eglise a l'intention d'y approuver. Le texte du saint docteur a sans doute, comme celui de l'Apôtre, *des endroits difficiles à entendre,* que les hommes prévenus *détournent en de mauvais sens, et dont ils abusent... à leur propre ruine* (2). C'est ainsi que Luther, Calvin et tous les Protestans en ont abusé. C'est ainsi que Jansénius s'est trompé dans la lecture de ce texte. Plût à Dieu que les disciples de Jansénius voulussent apprendre humblement de l'Eglise quel est le sens pur et tempéré qu'elle approuve dans ce texte. Plût à Dieu qu'*un amour passionné de leur opinion ne leur fît point compter pour rien* ce qui détruit leurs préjugés. *Utinam non negligenter adtenderent, nec suæ sententiæ amore nimio præterirent* (3). Alors ce seroit l'Eglise qui décideroit seule pour expliquer le texte de saint Augustin, comme pour expliquer celui de l'Ecriture, et les particuliers se borneroient à écouter leur sainte mère pour en recevoir le sens approuvé.

Mais allons plus loin. Où est donc cette évidence tant vantée du texte de ce Père? Elle se tourne contre ceux mêmes qui osent l'opposer à l'Eglise pour éluder ses décisions. Ce parti si triomphant prend sans cesse une providence infaillible, qui arrange les biens et les maux, pour un attrait de délectation in-

(1) *II Petr.* I. 20.—(2) Ibid. III. 16.—(3) *De Grat. Christi*, cap. XLII, n. 46 : tom. X, pag. 249.

vincible. Il prend la mort, qui finit le pélerinage d'ici-bas, et qui commence la céleste béatitude, pour la grâce intérieure qui est nécessaire à chaque acte pieux pendant le cours du pélerinage. Toutes les fois que saint Augustin dit que Dieu donne le bon vouloir, qu'il fait que *nous fassions*, qu'il *agit dans les cœurs*, qu'il *opère le vouloir et l'action*, ce parti s'imagine voir partout sa délectation toute-puissante. En vain le saint docteur l'avertit que ces expressions signifient seulement que Dieu *donne de très-grandes forces à la volonté. Præbendo vires efficacissimas voluntati.* En vain il leur représente que Dieu *donne........ en ce qu'il aide, dat cùm adjuvat*, etc., que Dieu appelle l'homme *en la manière qu'il sait être congrue, afin qu'il ne rejette point son attrait*, etc.; *en sorte néanmoins qu'il ne lui ôte point son libre arbitre* par un attrait plus fort que sa volonté. *Quomodo scit congruere*, etc. *Non sic tamen ut eis adimat liberum arbitrium*, etc. En vain ce Père crie que c'est ainsi qu'il faut accorder la grâce et la liberté. En vain il nous présente de sa propre main ces clefs de tout son texte. Ce parti veut toujours faire dire au saint docteur ce qu'il déclare lui-même qu'il ne dit pas. La prévention va même jusqu'à préférer ce sens outré et imaginaire du texte de saint Augustin au sens propre et naturel des jugemens solennels de l'Eglise. Le parti ne voulant point abandonner ce sens chimérique, que saint Augustin désavoue, donne les contorsions les plus absurdes aux décisions prononcées par l'épouse du Fils de Dieu. Il rejette sur le fantôme ridicule d'une nécessité *totale et absolue* tous les anathêmes qui tombent na-

turellement sur la nécessité *partielle et relative*, dont les faux disciples de saint Augustin sont idolâtres.

Puisque *l'aveuglement des esprits va jusqu'à cet excès,........ et que les savans consument leur loisir sur ces monstrueuses opinions* (1), ne faut-il pas conclure, que c'est dans le pressant besoin du monde entier que Jésus-Christ est venu faire taire la raison humaine. *Le comble de l'autorité et la lumière de la raison même*, dit saint Augustin (2), se trouvent *dans le seul nom salutaire de* Jésus-Christ *et dans la seule Eglise, pour redresser tout le genre humain.* Le raisonnement, la curiosité et la présomption sont la maladie de l'homme en délire. L'humble docilité est l'unique remède qui peut le guérir. *Où est le sage? où est le docteur de la loi? où est celui qui pénètre tout* (3)?....... *Que personne ne se séduise* par son raisonnement. *Si quelqu'un*, dit l'Apôtre (4), *paroît sage entre vous en ce monde, qu'il devienne insensé afin qu'il soit sage*, qu'il cesse d'être du nombre *des sages et des prudens*, auxquels Dieu *cache* ses mystères, et qu'il devienne un de ces *petits enfans*, auxquels Dieu daigne les *révéler* (5).

Quelque savant veut-il nous attirer dans le piége de la curiosité? Vous promet-il la science du bien et du mal dans le fruit défendu? Fermez l'oreille à la voix flatteuse de l'enchanteur; répondez-lui : *Si quelqu'un enseigne* en secret *autrement* que l'Eglise *n'enseigne* en public, *et s'il n'acquiesce point aux paroles saintes, il est superbe, il ne sait rien*, quoi-

(1) Aug. *Ep.* CXVIII, *ad Diosc.* n. 31 : tom. II, pag. 341. — (2) Ibid. n. 33 : pag. 343. — (3) *I Cor.* I. 20. — (4) Ibid. III. 18. — (5) *Matth.* XI. 25.

qu'il paroisse savoir tout. *Il languit autour des questions et dans des combats de paroles* (1)..... *Si quelqu'un paroît contentieux, une telle coutume n'est ni la nôtre, ni celle de l'Eglise de Dieu* (2).

Si des femmes vaines et passionnées veulent décider sur le texte de saint Augustin, représentez-leur doucement le souvenir des bienséances de leur sexe, qu'elles ignorent autant que les dogmes de théologie. Dites-leur ces paroles de l'Apôtre: *Que les femmes se taisent dans l'Eglise. Il ne leur est pas permis de parler, mais elles doivent être soumises* (3).

Si des esprits téméraires critiquent les décisions de l'Eglise, dites-leur ces fortes paroles de Tertullien: « Ce qui nous sauve, est la croyance et non le » raisonnement sur les Ecritures (4), » encore moins sur le texte de saint Augustin. « Le raisonnement ne » vient que de curiosité... Il faut que la curiosité » cède à la croyance, et la gloire (de la science) au » salut... Ne savoir rien de contraire à la règle (que » l'Eglise nous donne) c'est savoir tout. » S'ils vous déclarent qu'ils ne peuvent abandonner leur nécessité *relative et partielle*, parce qu'elle résulte visiblement de la délectation invincible, qu'ils croient voir dans le texte de saint Augustin, répondez-leur ces paroles du saint docteur, qu'ils se vantent de suivre: *Pour moi, je ne croirois pas l'Evangile même, si je n'y étois déterminé par l'autorité de l'Eglise catholique* (5). Voilà la plus simple, la plus courte et la plus décisive de toutes les controverses.

(1) *I Tim.* VI. 3 et seq. — (2) *I Cor.* XI. 16. — (3) Ibid. XIV. 34 et seq. — (4) *De Præscr.* cap. XIV. — (5) *Contra Ep. fund.* cap. V, n. 6: tom. VIII, pag. 154.

Il est vrai qu'on doit ménager avec une douceur infinie ceux qui sont pleins de ces faux préjugés, surtout quand ils « sont sans aigreur et sans obstina- » tion, quand ils ne sont point les auteurs de la » fausse doctrine, quand ils n'ont fait que la rece- » voir de leurs parens (ou amis), quand ils cherchent » la vérité avec précaution et empressement, enfin » quand ils sont prêts à se corriger dès qu'ils l'au- » roient découverte (1). » De tels hommes croient ce qui est une hérésie, sans avoir le cœur hérétique. On ne peut avoir trop d'égards et de ménagemens pour des personnes si estimables. Mais il y a très-peu d'hommes assez solidement instruits, pour travailler utilement à les détromper. Il faut moins espérer que craindre de soi, quand il s'agit de résister à la séduction, et d'en délivrer autrui.

Ceux mêmes qui sont en état de détromper le prochain, ne doivent entreprendre de le faire que peu à peu avec beaucoup de délicatesse et de dextérité. Défiez-vous *du zèle amer*. Ce qui pique l'orgueil ne corrige presque jamais. *La colère de l'homme n'opère point la justice de Dieu*. Il faut épargner à nos frères la dangereuse tentation de la mauvaise honte, et du dépit de succomber. Les hommes, dit saint Augustin (2), « ont coutume de » chercher des évasions, pour cacher leur impuissance de répondre, parce qu'ils sont plus jaloux » de la gloire de la dispute que de la vérité....... Ne » vous occupez que d'un seul objet, qui est d'éviter » tout désir de vaincre, afin que Dieu vous soit pro-

(1) Aug. *Ep.* XLVII, *ad Glor. et Eleus.* n. 1 : tom. II, pag. 88. — (2) *Ep.* CCXXXVIII, *ad Pasc.* n. 2 : pag. 853.

» pice dans cette recherche (1). » L'humble prière est aussi utile que la dispute est dangereuse. Soyez recueillis, doux et pacifiques. Aimez Dieu, et sa vérité se fera aimer en vous. Edifiez vos frères, appaisez leur amour-propre irrité. Faites-leur entendre qu'il s'agit non de disputer vainement sur l'efficacité de la grâce, mais de céder à la grâce pour se laisser instruire par l'Eglise, comme de petits enfans. Ce qui doit augmenter la crainte de la séduction, est qu'on ne la craint pas assez. On voit des hommes qui vivent avec nous dans le sein de l'Eglise. Ils sont réguliers, sévères, et zélés contre le relâchement. On ne se défie point d'eux, comme on se défie des sociétés déjà séparées de notre communion. On leur prête l'oreille. On leur entend dire que le jansénisme n'est qu'un fantôme formé tout exprès pour persécuter les disciples de saint Augustin, qu'ils croient tout ce que l'Eglise a décidé, qu'il ne s'agit d'aucun point de foi, qu'il n'est question que *d'un fait de nulle importance* sur un livre que personne ne lit, et qu'ils ne cessent point depuis soixante-dix ans de demander qu'on leur montre précisément l'erreur qu'on veut leur faire condamner, sans qu'ils aient jamais pu l'obtenir. Voilà le *discours* contagieux, qui *gagne comme la gangrène.* Vous avez vu combien l'erreur qu'ils nomment imaginaire est réelle et manifeste. Vous avez vu que l'épouse du Fils de Dieu ne court point follement après un fantôme d'hérésie. *Priez, veillez,* mes très-chers frères, *de peur que vous n'entriez en tentation* contre la foi.

(1) *Ep.* CCXXXVIII, *ad Pasc.* n. 29 : pag. 863.

Nous ne pouvons nous résoudre à finir un si long ouvrage, sans exprimer notre douleur par les paroles de saint Augustin aux personnes pieuses et dignes de respect qui peuvent être éblouies du systême de Jansénius, parce qu'on le leur déguise sous le beau nom de grâce efficace. « Faut-il voir » encore durer ces plaies que l'animosité de certains » esprits superbes ont faites aux membres de nos » Eglises? Nous avons perdu jusqu'au sentiment de » la douleur par la corruption de ces plaies. Voyez » le déplorable ravage qui trouble la maison de » Dieu et la famille de Jésus-Christ (1). » La grâce, qui devroit unir tous les cœurs, est devenue le sujet de leur division. *Le mari et la femme sont d'accord* dans leur conduite domestique, *mais ils sont désunis à l'autel* sur la religion. Les familles ont la paix du monde, sans avoir celle de Jésus-Christ. Les hommes qui *nous appellent les saints et les serviteurs de Dieu veulent finir par notre médiation leurs affaires séculières. Mais quand finirons-nous celle* de la foi *et du salut?*

Au reste, nous sommes tout prêts à nous humilier, pour apaiser nos frères, supposé qu'il nous ait échappé, contre notre intention, quelque terme dur qui ait blessé quelqu'un, et que nous ayons pu lui épargner sans affoiblir la vérité. Dieu sait que nous avons entrepris cet ouvrage uniquement pour détromper les fidèles prévenus, et pour soutenir les décisions du saint Siége. Nous le soumettons sans réserve à la correction de l'Eglise mère et maîtresse. « Que les choses arrêtées par notre médiocrité,

(1) S. Aug. *Ep.* xxxiii, *ad Procul.* n. 5: pag. 63.

» disoient les Pères du concile de Carthage au » pape saint Innocent (1), soient affermies par l'au» torité du Siége apostolique, pour assurer le salut » de la multitude, et pour corriger l'égarement des » particuliers. *Statutis nostræ mediocritatis etiam » apostolicæ Sedis adhibeatur auctoritas.* » Enfin nous disons au pieux et docte pontife le très-saint père Clément XI, ce que le concile de Milève disoit à saint Innocent : « Nous envoyons, disoient ces » grands pasteurs (2), cet écrit à votre Sainteté, » imitant nos confrères, lesquels ont recours au » Siége apostolique, dont votre Béatitude augmente » l'éclat par une nouvelle lumière. *Ad Sedem apos» tolicam quam beatus illustras.* »

Donné à Cambrai, le 1er janvier 1714.

FRANÇOIS, archevêque duc de Cambrai.

Par Monseigneur.

STIÉVENARD, secrétaire.

(1) AUG. *Ep.* CLXXV, n. 2 : pag. 618. — (2) Id. *Ep.* CLXXVI, n. 5 : pag. 622.

ORDONNANCE

ET

INSTRUCTION PASTORALE

DE MONSEIGNEUR

L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI,

PRINCE DU SAINT-EMPIRE, ETC.

Portant condamnation d'un livre intitulé : *Theologia dogmatica et moralis, ad usum seminarii Catalaunensis.*

ORDONNANCE

ET

INSTRUCTION PASTORALE

DE MONSEIGNEUR

L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI,

PORTANT CONDAMNATION D'UN LIVRE INTITULÉ : *THEOLOGIA DOGMATICA ET MORALIS, AD USUM SEMINARII CATALAUNENSIS.*

FRANÇOIS, par la grâce de Dieu et du saint Siége apostolique, archevêque duc de Cambrai, prince du Saint-Empire, comte du Cambrésis, etc., au clergé et au peuple de notre diocèse, salut et bénédiction en notre Seigneur Jésus-Christ.

ON avoit annoncé long-temps au public, mes très-chers Frères, le livre intitulé : *Theologia dogmatica et moralis, ad usum seminarii*, etc. composé par le sieur Habert, docteur de Sorbonne, etc. On promettoit que cet ouvrage établiroit tous les grands principes de saint Augustin sur l'efficacité de la grâce, avec des tempéramens qui ne laisseroient aucun prétexte de critique aux esprits les plus ombrageux sur le jansénisme. On nous avoit vanté cette Théologie comme celle qui étoit la plus propre à l'instruction des ordinands dans notre séminaire. Quelque temps après,

nous fûmes fort étonnés d'apprendre que des théologiens savans et modérés jugeoient au contraire que le sieur Habert n'avoit fait qu'insinuer le systême de Jansénius, dans tous les termes radoucis dont plusieurs écrivains du parti avoient fait avant lui un usage très-dangereux. On nous pressa pendant près de deux ans d'examiner et de censurer cet ouvrage, pour remédier à la séduction. Mais nos occupations ne nous permirent pas d'entreprendre cet examen. Enfin le grand bruit que ce livre vient de faire nous a engagés depuis peu de jours à entrer dans cette discussion. Nous y avons reconnu qu'on ne peut avec justice, ni tolérer le texte du sieur Habert sans tolérer aussi celui de Jansénius, ni condamner celui de Jansénius sans condamner aussi celui du sieur Habert.

Il faut avouer néanmoins que le sieur Habert se déclare hautement anti-janséniste. Mais cet anti-jansénisme tant vanté disparoît dès qu'on l'approfondit; il retombe dans le jansénisme par une équivoque. C'est une mode introduite avec beaucoup d'art, par les politiques du parti, que celle d'abandonner enfin à toute extrémité Jansénius, pour sauver sans bruit et commodément tout le jansénisme. Ils sacrifient le nom d'un livre, afin de mettre mieux à découvert la doctrine pour laquelle seule ce livre a été condamné. Ils condamnent, comme nous le verrons bientôt, ce livre dans un sens outré, chimérique et illusoire, qu'il est visible qu'il n'a point; mais ils se gardent bien de le condamner dans son sens propre et naturel, qui saute aux yeux. Ainsi ils ne sacrifient qu'un fantôme ridicule, et ils retiennent le vrai jansénisme,

en

en paroissant anti-jansénistes par leur renoncement au nom de Jansénius.

Le vrai jansénisme consiste à dire que depuis la chute d'Adam l'homme se trouve entre deux délectations opposées, l'une du ciel pour la vertu, et l'autre de la terre pour le vice, en sorte qu'il *est nécessaire* que la volonté suive en chaque moment celle de ces deux délectations qui se trouve actuellement la plus forte, parce que l'attrait en est *inévitable et invincible.* C'est pour prouver que ce système est la céleste doctrine de saint Augustin, qu'on nous cite du ton le plus triomphant ces paroles du saint docteur (1) : *Quod ampliùs nos delectat secundùm id operemur necesse est. Il est nécessaire que nous agissions selon ce qui nous délecte le plus.* On ne manque pas d'y ajouter cet autre endroit si fameux (2) : *Ut divinâ gratiâ indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur. En sorte que la volonté de l'homme soit inévitablement et invinciblement conduite par la grâce de Dieu.*

Le sieur Habert embrasse précisément, comme Jansénius, ce système des deux délectations indélibérées, dont celle qui se trouve la plus forte prévient *inévitablement* et détermine *invinciblement* nos volontés. L'unique différence qui paroît entre eux consiste en ce que Jansénius donne d'ordinaire à cette nécessité inévitable et invincible le nom de *simple*, et que le sieur Habert lui donne le nom de *morale*. C'est, dit celui-ci (3), une nécessité non absolue et physique, mais *morale : non quidem ab-*

(1) *In Ep. ad Gal.* cap. v, n. 49 : tom. III, part. 2, pag. 962. — (2) *De Corrept. et Grat.* c. XII, n. 38 : tom. X, pag. 771. — (3) Edition de 1707, tom. II, pag. 507, 517, 535 ; et tom. III, pag. 21.

solutè et physicè, sed moraliter. Or, il est facile de démontrer que la nécessité *morale* du sieur Habert est précisément la nécessité *simple* de Jansénius, qu'on insinue sous un nouveau nom, pour nous donner le change. Il est facile de prouver avec évidence que la nécessité *absolue et physique*, que le sieur Habert rejette, est une chimère que personne ne peut soutenir sérieusement, et qu'en condamnant ce faux jansénisme, pour paroître anti-janséniste, il veut sauver le jansénisme véritable, qui se trouve tout entier dans la nécessité *morale*.

Comme il est nécessaire de donner quelque ordre à cet ouvrage, nous le diviserons en trois parties. Dans la première, nous prouverons que la nécessité *morale* du sieur Habert retombe dans la nécessité de Jansénius et même de Calvin.

Dans la seconde, il paroîtra que la prémotion des vrais Thomistes ne peut point autoriser la délectation de Jansénius et du sieur Habert.

Dans la troisième, nous ferons voir que le système des deux délectations du sieur Habert seroit encore pernicieux contre les bonnes mœurs, quand même on y mettroit le correctif qu'il veut paroître y avoir mis.

Plaise à celui qui nous promet *une bouche et une sagesse à laquelle nos adversaires ne pourront résister* (1), de nous donner des paroles pleines de lumière, d'onction et de force pour la défense de la vérité.

(1) *Luc.* XXI. 15.

PREMIÈRE PARTIE,

Où il est démontré que la nécessité, qui est nommée morale *par le sieur Habert, est celle qui a été enseignée par Jansénius et par Calvin même.*

I.

Le sieur Habert ne distingue son système de celui de Jansénius, que par les termes de *nécessité morale*, qu'il rend équivoques.

Ce docteur doit avouer que son livre n'est qu'une simple copie de celui de Jansénius, auquel il a voulu ajouter un correctif réel ou apparent. Or nous allons prouver que ce correctif n'est qu'apparent et nullement réel.

1° Dans l'un et dans l'autre livre, l'homme, depuis le péché, se trouve également entre deux délectations indélibérées qui le préviennent tour à tour. 2° Les deux délectations, selon les deux auteurs, sont également des sentimens doux et agréables. 3° Les deux auteurs enseignent également le même attrait efficace par lequel ces deux sentimens indélibérés touchent, excitent et déterminent la volonté. 4° On trouve dans les deux livres la même opposition entre ces deux plaisirs, dont l'un est céleste pour la vertu, et l'autre terrestre pour le vice. 5° On voit dans les deux textes la même impuissance de notre volonté malade, pour choisir entre le bien et le mal, sans y être attirée par l'un de ces deux plaisirs. 6° C'est la supériorité actuelle de l'un des deux plaisirs sur l'autre, qui fait également dans les deux livres la détermination de la volonté. 7° La préven-

tion du plaisir supérieur est également inévitable, et sa détermination est également invincible, selon ces deux auteurs. En un mot, tout est égal entre eux, excepté un seul mot, que le sieur Habert répète souvent, et que Jansénius ne dit point, savoir, que la nécessité qui résulte de cet attrait n'est point *absolue et physique*, mais seulement *morale : non quidem absolutè et physicè, sed moraliter*. Ainsi, dans cette parfaite ressemblance entre Jansénius et le sieur Habert, celui-ci ne peut trouver aucune ressource pour sauver sa foi, que dans le seul mot de *morale*.

Un théologien sincèrement zélé contre le jansénisme, se seroit sans doute bien gardé de suivre tout le système de Jansénius, sans se distinguer de lui, que par un seul terme vague et ambigu. Au moins il auroit expliqué ce terme avec la plus exacte précaution, et il n'auroit pas manqué d'en répéter la définition dans tous les endroits principaux, pour l'opposer à la nécessité *simple* de Jansénius. Il n'auroit rien tant craint que de ne parler pas assez décisivement contre l'erreur pour la vérité. Ce mot, qui doit avoir la vertu de changer les ténèbres en lumière, et l'hérésie de Jansénius en la pure doctrine de l'Eglise, ne pouvoit jamais être trop développé, et mis au grand jour.

Le sieur Habert a-t-il levé l'équivoque une seule fois ? a t-il expliqué en quelque endroit ce mot qui doit expliquer tout l'ouvrage, et distinguer l'antijansénisme du jansénisme réel et véritable ? N'a-t-il pas évité de le faire en toute occasion ? Ce silence si affecté, sur ce point unique et décisif, ne montre-

t-il pas qu'il n'a fait que s'éblouir lui-même, et tâché d'éblouir son lecteur par un correctif qui ne corrige rien ? Est-ce ainsi qu'on parle quand on ne craint que de ne parler pas assez clairement contre la nouveauté ? Ce docteur dit tout, excepté ce qu'on attend de lui, et qu'il devroit dire sans cesse. S'agit-il des points où son système est précisément celui de Jansénius ; il les développe en toute occasion. S'agit-il du point unique qui doit le distinguer du vrai sens de Jansénius ; il prend soin de ne le développer jamais.

II.

Abus captieux que les Jansénistes ont fait des termes de *nécessité morale*, qui devoit rendre le sieur Habert plus précautionné sur ces termes.

Le sieur Habert ne peut pas ignorer que le sieur Nicole, l'un des chefs du parti en son temps, a suivi tout le systême des deux délectations, comme le sieur Habert le suit aujourd'hui, et qu'il y a ajouté, précisément comme ce docteur, l'adoucissement d'une *impuissance* qui n'est pas *physique*, et qui est seulement *morale* (1).

De plus, on n'a qu'à lire l'ouvrage intitulé : *Défense des théologiens contre l'ordonnance de M. de Chartres ;* l'auteur de cet ouvrage (2) soutient ouvertement, au nom du parti, toute la doctrine de Jansénius ; voici comment il parle (3) : « Il faut distin- » guer deux sortes d'impossibilités ; l'impossibilité » absolue et proprement dite, et l'impossibili- -

(1) Nicole, *Syst. de la Grace*, pag. 15 et suiv. — (2) Jacqu- diacre de La Rochelle, un des plus célèbres et des p écrivains du parti. — (3) *Hist. du Cas de Consc.* tom. II

» rale, ou improprement dite. L'impossibilité ab-
» solue est celle qui renferme la négation de tout
» pouvoir. Ainsi il est impossible à un aveugle de voir,
» à un sourd d'entendre. L'impossibilité morale est
» celle qui ne renferme que la négation du pouvoir
» joint à l'action. Telle est l'impossibilité où est un
» honnête homme de faire des friponneries, laquelle
» n'exclut pas, comme on voit, tout pouvoir; car
» il est bien certain qu'un honnête homme pourroit
» faire des friponneries, s'il le vouloit, quoiqu'il
» n'arrivera jamais qu'il en fasse, tant qu'il sera
» honnête homme. La première sorte d'impossibi-
» lité détruit la liberté, mais la seconde ne la détruit
» pas... Il n'est pas nécessaire de faire remarquer
» que c'est une suite, quand on tient la grâce efficace
» par elle-même, d'admettre la nécessité d'infailli-
» bilité sous le mouvement de la grâce. Il en est de
» même de l'impossibilité morale, ou improprement
» dite. Cela s'entend assez. »

Voilà précisément tout le langage radouci du sieur Habert. Il ne peut contredire aucune des paroles de ce texte, sans se contredire soi-même. Il ne sauroit montrer dans son propre texte aucun correctif plus fort que ceux qu'on vient de voir. L'écrivain janséniste qui a fait la *Défense des théologiens*, etc. paroît ne vouloir établir sous le nom de nécessité *morale* qu'une nécessité *improprement* dite. Pendant que le sieur Habert dit (1): *Nous ne la vaincrons jamais, quoique nous puissions la vaincre,* l'écrivain janséniste dit de son côté : *Elle ne renferme que la négation du pouvoir joint à l'action.*

(1) Tom. III, pag. 21.

L'auteur des *Remarques sur la déclaration de M. Coüet* parle du même ton radouci, en défiant feu M. l'évêque de Chartres de *déterrer* un seul Janséniste dans le monde entier. « Qu'on parcoure, » dit-il (1), en parlant des chefs du parti, leurs » écrits publics avant et après la constitution, on y » trouvera partout une condamnation expresse de » l'impossibilité ABSOLUE d'accomplir les commande- » mens dans ceux qui les violent. Tout ce qu'ils ont » prétendu, aussi bien que Jansénius, est, que les » justes qui pèchent n'ont pas le pouvoir très-pro- » chain et très-accompli d'observer les commande- » mens ; ce qui est une suite nécessaire de la doc- » trine de la grâce efficace... Jansénius ne dit rien » autre chose, et nous ne soutenons rien autre » chose. » Tout se réduit, comme vous le voyez, dans le texte de cet auteur, précisément comme dans celui du sieur Habert, à rejeter la nécessité ou impuissance *absolue*, et à soutenir celle que le sieur Habert nomme *morale*. Il faut même observer que tous les écrits du parti rejettent maintenant la nécessité *absolue*, que le sieur Habert condamne comme le seul jansénisme véritable.

Et en effet, écoutons Denis Raymond. On assure que le livre dont l'auteur prend ce nom a été composé par les sieurs de Lalane et Girard, qui étoient les deux plus exacts théologiens scolastiques du parti. « L'impuissance de faire le bien, dit cet ou- » vrage (2), qui est dans ceux qui sont destitués de » cette grâce efficace, n'est point une impuissance

(1) *Hist. du Cas*, tom. III, pag. 545. — (2) *Eclaircissement du droit et du fait de Jansénius*, pag. 101.

» PHYSIQUE et absolue, mais seulement une impuis-
» sance volontaire, parce qu'elle ne vient que du
» défaut de la volonté, qui n'est pas telle qu'elle doit
» être... C'est pourquoi c'est entièrement ignorer et
» mal prendre le sentiment de Jansénius, que de lui
» attribuer d'avoir enseigné, ni que les préceptes
» soient absolument impossibles à quelques justes et
» à quelques fidèles, ni qu'ils aient une impuissance
» physique et absolue de les garder. »

Voilà tous les écrivains du parti qui crient depuis soixante-dix ans qu'ils rejettent l'impuissance *physique et absolue,* et que Jansénius même la rejette autant qu'eux. En parlant ainsi, ils ne disent que ce qui est clair comme le jour en plein midi, et qu'on ne pourroit leur contester sans oublier toute pudeur. Si le jansénisme consiste dans l'impuissance *physique et absolue,* il est évident que Jansénius même n'est nullement janséniste ; car on n'y trouvera jamais la moindre trace de cette impuissance chimérique.

Le sieur Habert ne condamnant que la nécessité ou impuissance *physique et absolue,* qui *renferme la négation de tout pouvoir,* ne condamne donc que le fantôme ridicule que Jansénius et tous les plus célèbres Jansénistes ont condamné sans peine, autant que lui, depuis environ soixante-dix ans. Ce docteur, qui se vante si hautement d'être anti-janséniste, espère-t-il de passer pour tel, en ne sacrifiant à l'Eglise que cette chimère inventée tout exprès pour nous donner le change. Quoi ? ce docteur ne veut-il donc être anti-janséniste, que comme le sieur Nicole, second chef du parti ? Ne veut-il donc abandon-

ner que ce jansénisme imaginaire, qui a été si fortement désavoué par les sieurs de Lalane et Girard? Ne veut-il donc justifier sa foi que comme les écrivains de Port-Royal réfugiés en Hollande, pour réfuter les constitutions et le Formulaire, ont justifié la leur en cette occasion? Espère-t-il de se distinguer d'eux, en parlant d'une façon aussi captieuse qu'eux? Quoi donc? ne ne lui est-il permis de ne sauver la foi que par une équivoque, dont tout le parti a toujours si indignement abusé?

III.

Liberté captieuse que le sieur Habert s'est donnée de prendre les termes de *nécessité morale* dans un sens très-différent de celui où les écoles le prennent.

Ce docteur dira peut-être qu'il a cru pouvoir prendre ces termes dans l'usage ordinaire des écoles, lequel n'a rien d'équivoque ni de dangereux, et que M. l'évêque de Meaux autorise dans son mandement. Mais cette réponse n'est qu'une pure illusion. Ces termes ayant été pris d'un côté par les écoles anti-jansénistes dans un sens très-pur, et ayant été pris d'un côté par les écrivains jansénistes dans un sens hérétique et captieux, le sieur Habert, qui veut montrer tant de zèle contre le jansénisme, ne devoit-il pas commencer par exclure très-expressément le sens captieux du parti, et déclarer qu'il n'admettoit que le sens des écoles opposées à la nouveauté? L'a-t-il fait? n'a-t-il pas fait précisément tout le contraire? S'agit-il de la nécessité absolue? Nous verrons bientôt que le sieur Habert la regarde, de même que tous les écrivains du parti, comme *la*

négation de tout pouvoir, comme une nécessité qui n'est pas seulement rélative à des circonstances passagères, mais qui fait qu'absolument parlant, et sans aucune restriction, on ne peut jamais agir autrement. Voilà l'idée de tout le parti, qui est celle de ce docteur. S'agit-il de la nécessité *morale?* Nous n'avons qu'à examiner si le sieur Habert a suivi, ou les écoles anti-jansénistes, avec M. l'évêque de Meaux, ou les écrivains jansénistes que nous venons de citer.

D'un côté, écoutons M. l'évêque de Meaux, qui explique ces paroles de saint Augustin : *Il est nécessaire que nous agissions conformément à ce qui nous plaît le plus.* « On peut entendre, dit ce docte pré» lat (1), ce texte..... d'un plaisir indélibéré, qui » nécessite l'homme à agir d'une nécessité physique » et antécédente..... Ce premier sens est contraire à » la liberté... On peut aussi l'entendre d'un plaisir » indélibéré, mais qui n'impose à la volonté, en la » faisant agir, qu'une nécessité morale et improprement dite, parce qu'elle n'ôte pas le pouvoir par» fait, et exempt de tout empêchement, de ne pas » agir. Telle est par exemple la nécessité, qui vient » d'une forte passion, dont on a coutume de suivre » les mouvemens, quoiqu'on ne les suive pas tou» jours. »

Voilà sans doute la *nécessité morale* très exactement définie; on ne peut s'y méprendre. Ce digne prélat nous en présente la même idée que saint Augustin nous en donne, quand il la nomme si souvent une *difficulté* de faire autrement, comme quand on est incliné par une forte habitude, ou par *une forte*

(1) Mandement du 16 avril 1710, pag. 27.

passion, dont a coutume de suivre les mouvemens, quoiqu'on ne les suive pas toujours. Voilà un attrait, qui, loin d'être efficace par lui-même et invincible à la volonté, se trouve quelquefois inefficace, puisque la volonté *ne le suit pas toujours.*

Demandons maintenant au sieur Habert s'il entend la nécessité morale, comme M. l'évêque de Meaux et comme les écoles l'entendent. Il répondra que non, en disant : *Les choses qui sont moralement impossibles n'existent jamais. Porrò quæ moraliter impossibilia sunt, nunquam existunt* (1). Ce n'est point un mot excessif qui lui ait échappé une seule fois par hasard et en passant, contre sa pensée ; car voici ce qu'il répète décisivement ailleurs sur la nécessité morale : *C'est celle que nous ne vaincrons jamais, quoique nous puissions la vaincre. Ea est quam, etsi valeamus superare, nunquam tamen superabimus* (2). Qu'y a-t-il de plus différent que ces deux sortes de nécessités? L'une est celle *dont on ne suit pas toujours* les mouvemens ; l'autre est celle *que nous ne vaincrons jamais ;* en sorte que la résistance à cette nécessité est au nombre des chimères qui n'existent jamais en aucun siècle parmi les hommes.

Il ne nous reste qu'à faire deux réflexions sur cette matière.

La première est que le sieur Habert, en s'éloignant ainsi des écoles, et en se rapprochant si fort de Jansénius, par le sens qu'il donne à la nécessité morale, devoit au moins en avertir de bonne foi son lecteur. Il devoit, en se rapprochant ainsi de Jansénius sur ce point, nous montrer avec évidence

(1) Tom. II, p. 507. — (2) Tom. III, p. 21.

qu'il reste encore un assez grand intervalle entre Jansénius et lui pour sauver sa foi. Mais que peut-on dire pour excuser un docteur qui exclut le sens pur des écoles sans en avertir son lecteur, et qui n'a jamais donné aucune exclusion pareille au sens hérétique de Jansénius? D'un côté, il veut qu'on croie qu'il parle naturellement le langage des écoles, et qu'elles sont pour lui. De l'autre côté, il rejette formellement le sens des écoles, et ne met aucune barrière qu'en paroles vagues entre lui et le jansénisme.

La seconde réflexion à faire, est que le sieur Habert se vante mal à propos de marcher sur les traces de M. l'évêque de Meaux pour la nécessité morale. Voilà deux nécessités morales qui ne se ressemblent pas plus que la nuit et le jour. Celle du savant et du zélé prélat n'est point à proprement parler une nécessité réelle; ce n'est qu'une difficulté qu'on surmonte rarement, quoiqu'on ait *coutume d'en suivre les mouvemens, on ne les suit pas toujours*. Pour celle du docteur, on ne peut jamais supposer qu'elle soit vaincue par aucun *homme. Nous ne la vaincrons jamais*, et la résistance à cette nécessité invincible est au nombre des choses chimériques qui n'existèrent et qui n'existeront jamais; *nunquam existunt*. Est-il permis de se vanter de suivre une autorité, dont on s'éloigne si ouvertement? N'est-ce pas vouloir triompher lors même qu'on se sent accablé, que d'alléguer cette autorité, quand il est clair qu'on ne la suit pas?

IV.

Notion de la nécessité du sieur Habert entièrement conforme à celle de Jansénius, savoir qu'elle *opère en délectant.*

Quand on voit que le terme de *morale* est le seul correctif par lequel le sieur Habert adoucit celui de nécessité, qui est en soi si dur et si odieux parmi les catholiques, on veut au moins lui demander pourquoi précisément il ne donne à sa nécessité que le nom de *morale*. Mais voici sa réponse, qu'on ne sauroit trop peser. *La causalité de la grâce*, dit-il (1), *est morale, parce que la grâce intérieure opère en délectant. Causalitas ejus est moralis, quia gratia interior delectando operatur.*

Vous le voyez, mes très-chers Frères, ce n'est pas nous qui raisonnons ici, pour critiquer le sieur Habert. C'est lui-même qui nous présente de sa propre main la clef de tout son systême. Il lève l'équivoque, et il fait comme s'il nous disoit en termes formels : Je vous avertis que je donne le nom de *morale* à ma nécessité, parce qu'elle *opère en délectant.* Elle ne fait aucune violence; elle ne contraint point la volonté; au contraire, elle lui fait vouloir avec plaisir tout ce qu'elle lui inspire. C'est une nécessité douce, insinuante, et agréable. On la goûte, elle plaît, on en est content, on seroit bien fâché de ne l'avoir pas; on veut vouloir tout ce qu'on veut : c'est le plaisir qui le rend aimable, *quia delectando operatur.* Et c'est précisément parce qu'elle plaît que je la nomme *morale* dans tout mon livre. *Quia*, etc.

Mais consultons Jansénius, pour voir s'il con-

(1) Tom. II, p. 536.

tredit le sieur Habert dans cet unique correctif du système qui leur est commun. Jansénius veut-il que la nécessité simple n'opère point *en délectant*, et que ce soit une nécessité que la volonté suive sans plaisir? Nullement. Jansénius savoit que saint Augustin assure que nul homme, même en délire, n'oseroit soutenir que nos volontés veulent par nécessité, sans vouloir ce qu'elles veulent, et sans y prendre le plaisir qui est inséparable de l'amour de l'objet qu'on veut. *Quis vel delirus audeat hoc dicere* (1)? Jansénius, plein de cette vérité, ajoute (2) : « Je ne crois » pas qu'aucun homme tombe jusque dans cet excès » d'extravagance, que de soupçonner qu'une vo- » lonté ne veuille pas, quand elle est déterminée à » vouloir un objet unique, puisque vouloir un objet » d'une volonté ardente, ferme et constante ; en un » mot, le vouloir tellement qu'on ne puisse pas vou- » loir le contraire, c'est vouloir de la plus grande » volonté. » Jansénius ajoute « qu'il est nécessaire » que nous voulions suivant ce qui nous délecte le » plus. » Il est donc clair comme le jour que la nécessité de Jansénius, non plus que celle du sieur Habert, n'opère qu'en délectant, puisque, selon Jansénius, la volonté ne veut qu'autant qu'il lui plaît de vouloir, et qu'en suivant la plus forte délectation. Voilà ce qui saute aux yeux dans toutes les pages du texte de Jansénius. Il n'auroit donc rien coûté à Jansénius de donner, avec le sieur Habert, le nom de *morale* à leur nécessité commune. Jansénius ne croit pas moins que ce docteur qu'elle n'o-

(1) *De lib. Arb.* l. III, c. III, n. 7 : tom. I, pag. 613. — (2) *De Grat. Chr.* l. VI, c. VI.

père qu'en délectant, c'est-à-dire qu'en nous faisant sentir un vrai plaisir dans tout objet qu'elle nous fait vouloir; et le sieur Habert ne croit pas moins que Jansénius, que cette délectation fait réellement sentir son attrait doux et invincible au fond du cœur de l'homme. Ainsi la nécessité du sieur Habert est aussi invincible que celle de Jansénius, et celle de Jansénius est aussi *morale* que celle du sieur Habert.

Jansénius tire de ce principe une conséquence que le sieur Habert en doit tirer autant que lui. C'est que comme nulle volonté ne peut vouloir aucun objet qu'autant qu'il lui plaît de le vouloir, c'est-à-dire, qu'autant qu'elle en est délectée, il s'ensuit de là qu'on ne doit jamais craindre pour la liberté en aucun état, et que toute volonté est toujours également libre. « La volonté, dit-il (1), est également libre » dans tous les êtres, en Dieu, dans les anges, dans » les hommes, dans les bienheureux et dans les » damnés, parce que toute volonté est au-dessus de » toute nécessité de contrainte. » Et en effet si une nécessité douce, qui plaît, qui est agréable, qu'on goûte, et qui délecte, n'est qu'une nécessité *morale*, et compatible avec la liberté, il seroit ridicule de craindre jamais en aucun cas pour le libre arbitre. D'un côté, il est clair comme le jour que nulle volonté ne peut jamais vouloir que ce qui lui plaît, et qui la délecte, car il est impossible qu'elle veuille ce qui ne lui plaît pas, et dont elle n'est nullement délectée. ***Nul homme même en délire***, dit saint Augustin, ***n'oseroit soutenir qu'on ne veut pas vouloir ce qu'on veut. Je ne crois pas qu'aucun homme tombe***

(1) *De Grat. Chr.* lib. VII, cap. 1.

dans cet excès d'extravagance, dit Jansénius. D'un autre côté, selon le sieur Habert, toute nécessité qui *opère en délectant*, ne blesse en rien le libre arbitre, parce qu'elle n'est que *morale*. Donc le libre arbitre ne peut jamais être blessé en aucun cas. Pour être raisonnablement alarmé sur le libre arbitre, il faudroit trouver une espèce de nécessité qui opérât sur la volonté, sans la délecter, c'est-à-dire sans faire en sorte qu'il lui plaise de vouloir ce qu'elle veut. Or est-il qu'une telle nécessité est une chimère extravagante, que *nul homme même en délire n'oseroit proposer*. Donc il est ridicule de craindre en aucun cas pour aucune volonté que la liberté ne soit blessée par aucune nécessité possible. *Dieu, les anges, les hommes, les bienheureux et les damnés*, ne veulent jamais rien qu'autant qu'il leur plaît de le vouloir. La nécessité qui les détermine n'opère en eux qu'en les délectant. Cette nécessité n'est donc que *morale*, et il seroit ridicule de craindre qu'elle ne blessât leur liberté : *quia delectando operatur*.

Si cette doctrine prévaut, il faudra avouer que nulle secte ni d'hérétiques, ni de philosophes, n'a jamais pu nier sérieusement la liberté. Eh! comment voudroit-on que des sectes entières eussent soutenu ce que *nul homme, même en délire, n'oseroit imaginer?* S'il est vrai que nulle nécessité qui opère en délectant ne nuise au libre arbitre, saint Augustin a eu grand tort de perdre tant de temps et tant de peine à composer tant de gros volumes contre les Manichéens et contre les Pélagiens. Ces écrits si longs, et si difficiles à pénétrer, loin d'être des ouvrages merveilleux et dignes du plus sublime docteur

teur de l'Eglise, ne sont qu'un amas de raisonnemens absurdes et puérils. Eh! qu'y a-t-il de plus extravagant, que de tant écrire pour prouver au monde ce que *nul homme même en délire n'oseroit* jamais mettre en doute, savoir qu'on ne veut qu'en voulant, et qu'autant qu'il plaît à la volonté de vouloir : *delectando operatur*. Au lieu de faire tous ces gros volumes, qui ne méritent que le mépris et la dérision de tous les siècles, saint Augustin n'avoit qu'à dire en deux mots : Ni la grâce ni la concupiscence ne font jamais vouloir rien à nos volontés qu'autant qu'il leur plaît de vouloir : *delectando operatur.* Or cette nécessité *morale* ne blesse en rien le libre arbitre; donc le libre arbitre ne peut jamais être blessé; une volonté privée de son libre arbitre seroit comme un triangle sans côtés. Tous les gros volumes que ce Père a ajoutés à ces quatre lignes eussent été absurdes. On peut dire de plus que la controverse entière eût été un prodige d'extravagance et de mauvaise foi. D'un côté, rien n'est si extravagant que de vouloir prouver par tant d'écrits ce que *nul homme même en délire* n'a jamais osé ni n'osera jamais mettre en doute. D'un autre côté, rien n'est de si mauvaise foi que de vouloir remporter par vanité une fausse victoire sur ses adversaires, en leur imputant la plus folle de toutes les erreurs, qu'on sait fort bien qu'ils n'ont garde de soutenir. Or saint Augustin savoit fort bien que les Manichéens étoient persuadés que *la mauvaise nature inspire* à la volonté *le mauvais vouloir*, et que c'est par cette inspiration que *la nature du bien*, savoir notre volonté,

veut le mal (1). L'action d'inspirer est sans doute une action douce, insinuante, et agréable. D'ailleurs elle n'opère qu'en nous faisant vouloir. La mauvaise nature *opéroit* donc *en délectant*, selon les Manichéens. Saint Augustin, qui explique ainsi leur doctrine, eût donc été de mauvaise foi, s'il eût imputé aux Manichéens de croire une nécessité contraignante, et privée du plaisir d'aimer ce qu'on veut. Il savoit bien que ces hérétiques ne croyoient pas cette triste nécessité. D'ailleurs les Pélagiens n'ignoroient point que la grâce, quelque nécessitante qu'on la suppose, fait qu'on veut vouloir ce qu'on veut, et qu'il plaît à la volonté de vouloir suivant cette douce nécessité ; *delectando operatur*. Ainsi saint Augustin auroit très-mal à propos et très-frauduleusement disputé contre eux, puisqu'ils n'avoient garde de nier que la grâce la plus nécessitante n'*opère en délectant*. De là il s'ensuit que saint Augustin n'auroit rien dit que d'insensé et que d'indigne d'un honnête homme contre ces deux sectes ; ses écrits seroient un prodige de folie et de mauvaise foi. Il devoit se borner à leur dire en deux mots, comme le sieur Habert : La nécessité où les hommes vivent ne blesse point leur libre arbitre, parce qu'elle n'est que *morale*, puisqu'elle *opère en délectant*. Dans cette supposition, saint Augustin s'est déshonoré faute de savoir réduire à ces deux mots toute la controverse. Quoi qu'il en soit, il faut, suivant ce principe du sieur Habert, conclure avec Jansénius, que toute *volonté est également libre en Dieu, dans les anges, dans les hommes, dans les bienheureux et dans les damnés.*

(1) *Op. imp. c. Jul.* lib. I, n. 97 : tom. X, pag. 930.

D'un côté, les bienheureux n'aiment Dieu que par la délectation de l'aimer. D'un autre côté, les damnés ne le haïssent que par la délectation monstrueuse de se révolter contre son éternelle justice. C'est la délectation qui fait également tout, dans le ciel et dans l'enfer, comme sur la terre. La nécessité qui en résulte n'est jamais que morale, parce qu'elle *opère en délectant; quia delectando operatur*. Voilà la liberté égale dans tous les hommes, soit bienheureux, soit damnés, soit voyageurs.

V.

Nécessité morale du sieur Habert, qui se trouve dans les damnés en enfer, comme dans les hommes voyageurs sur la terre.

Après ce que nous venons d'entendre, il ne faut plus s'étonner de ce que le sieur Habert parle ainsi des damnés: « Leur volonté étant mal disposée et » privée de tout secours de grâce, elle est toujours » déterminée à pécher par une certaine nécessité, » non absolue, mais morale; *non quidem absolutâ,* » *sed morali* (1). »

Qu'est-ce qui empêche les damnés de se convertir et de cesser de pécher? Qu'est-ce qui les empêche d'aimer Dieu, de sortir de l'enfer, et de passer dans le paradis? Ce n'est qu'une *nécessité morale* qui empêche cette conversion. Les damnés et les démons mêmes ont encore, selon le sieur Habert, le pouvoir absolu de se convertir. Ne vous étonnez point de ce langage. Ce docteur n'auroit pu parler autrement, sans se contredire avec évidence. Qu'est-ce qui fait la nécessité qui empêche les damnés de se convertir?

(1) Tom. 1, p. 723.

C'est qu'ils sont *privés de tout secours de grâce;* c'est qu'ils ont sans cesse une très-forte délectation pour le mal, et que, faute de grâce, ils n'ont aucune délectation pour le bien. Il est donc clair comme le jour, que leur nécessité, selon le principe de ce docteur, ne peut être que *morale*, puisqu'elle *opère en délectant.*

Voilà donc l'unique correctif du sieur Habert, qui ne corrige rien dans le système de Jansénius. Ce correctif imaginaire convient autant à la liberté des damnés, qu'à celle des hommes voyageurs. Suivant ce correctif, la nécessité des hommes voyageurs est invincible comme celle des damnés, et celle des damnés vient, comme celle des hommes voyageurs, d'une délectation qui leur fait vouloir ce qu'ils veulent. Le sieur Habert devoit-il être content d'une liberté qui est dans l'enfer, comme sur la terre? Quel Catholique sincère et zélé ne sera point alarmé pour la foi, quand il verra que cette nécessité, qu'on lui nomme *morale* pour lui ôter tout ombrage, n'est *morale* sur la terre que comme elle l'est dans l'enfer; et que, malgré ce nom de *morale*, elle est invincible sur la terre pour les hommes voyageurs, comme elle l'est dans l'enfer pour les damnés et pour les démons.

VI.

Notion que le sieur Habert donne de la nécessité morale, qui est de regarder les mœurs.

Ce docteur a prévu qu'on ne manqueroit pas de lui demander, *qu'est-ce que signifie ce terme de morale?* En effet, il est naturel que le lecteur attaché

à la foi catholique veuille s'assurer de toute la vertu de ce mot, qui, selon le sieur Habert, purifie tout le système de Jansénius, et change l'hérésie même en doctrine céleste. Ecoutons donc sa réponse, qui doit servir de clef à tout son système, et de préservatif contre le jansénisme à tous les séminaristes. Sans doute il n'a garde de faire une réponse si décisive, sans y avoir bien pensé. *C'est*, dit-il (1), *ce qui regarde les mœurs; quod ad mores pertinet.*

Après cette définition expresse, il ne faut plus chercher le sens de ce mot, que le sieur Habert nous donne comme l'unique adoucissement du système de Jansénius. C'est lui-même qui nous avertit que quand il parle d'une nécessité qui n'est que *morale*, il ne prétend pas qu'elle en soit moins inévitable et moins invincible à la volonté. Il veut seulement que chacun entende qu'il lui donne ce nom de morale parce qu'elle *regarde les mœurs.*

Après avoir entendu le sieur Habert, passons à Jansénius, à Calvin, à Luther et à tous les ennemis les plus outrés du libre arbitre, que l'Eglise a anathématisés avec horreur. Demandons-leur si leur grâce et leur concupiscence nécessitantes ne regardent pas les mœurs des hommes. Non-seulement ces hérétiques, mais encore les Manichéens et les Astrologues, que saint Augustin a tant réfutés, nous répondront tous unanimement, que leur nécessité tombe précisément sur les actes que l'Ecole nomme *moraux*, parce que ces actes font les mœurs des hommes. Tous ces ennemis du libre arbitre ont soutenu une nécessité qui détermine la volonté des

(1) Tom. III, p. 25.

hommes aux bonnes mœurs par la vertu, ou aux mauvaises par le vice. Or il n'y a rien qui regarde tant les mœurs que les vertus qui les perfectionnent, et que les vices qui les corrompent; *quod ad mores pertinet.* Les ennemis les plus outrés du libre arbitre, qui n'ont soutenu leur nécessité que pour les actes qui font nos mœurs, n'ont donc enseigné que la nécessité morale du sieur Habert. Dites-leur ce que ce docteur entend par le mot de *morale*, ils vous répondront tous d'une seule voix, que, suivant cette signification, leur nécessité n'est que *morale*, et qu'elle leur suffit avec ce nom-là.

VII.

Notion de la nécessité morale du sieur Habert, qui est celle de la nécessité physique de toutes les écoles.

1° Toutes les écoles catholiques sont d'accord pour donner le nom de cause *physique* à toute cause qui meut, excite et incline réellement nos volontés à vouloir un objet.

2° Toutes les écoles sont pareillement d'accord pour donner le nom de nécessité *physique* à la motion de toute cause dont l'attrait a plus de force présente pour faire vouloir la volonté de l'homme, que cette volonté n'a de forces présentes pour lui refuser son consentement. Alors l'attrait de cette cause est actuellement inévitable et invincible; et comme cet attrait incline et meut réellement la volonté, par un attrait supérieur à sa force présente, la nécessité qui en résulte est nommée physique par toutes les écoles. Le sieur Habert aura beau chercher; on peut assurer par avance qu'il ne trouvera jamais aucune

autre idée claire d'une cause qui nécessite physiquement les volontés. C'est cette idée qui a déterminé toutes les écoles à dire que toute cause qui meut une volonté par une motion ou attrait invincible, la nécessite physiquement.

C'est sur ce fondement que les théologiens qu'on nomme Congruistes, disent que la grâce la moins efficace, et même la plus insuffisante, a une opération physique sur nos volontés. En effet, ces grâces trop foibles, supposé qu'elles fussent données aux hommes, ébranleroient réellement et physiquement leur volonté, quoique elles n'achevassent pas de la déterminer à vouloir un objet ; comme une médecine trop foible émeut réellement et physiquement un malade, quoique elle ne soit pas assez forte pour le purger. Ces théologiens ajoutent que si cette grâce, au lieu d'être foible, avoit une force invincible pour faire vouloir la volonté de l'homme, en sorte que cette volonté fût inférieure en forces pour lui refuser son consentement, cette cause physique nécessiteroit physiquement cette volonté. La nécessité seroit alors physique, comme l'attrait invincible qui en seroit la cause.

C'est aussi sur les mêmes fondemens que tous les Thomistes sont d'accord à donner le nom de physique à leur prémotion. Ils avouent même de très-bonne foi que la nécessité qui résulte de cette prémotion est très-physique. En effet, il est très-physiquement impossible de joindre ensemble l'actuelle prémotion, qui est l'action même, selon les Thomistes, avec la non-action ou refus d'agir. Jamais nécessité ne fut plus physique, ou, pour mieux dire, plus métaphy-

sique, que celle d'agir quand on agit déjà, et de ne pouvoir pas tout ensemble agir et refuser l'action. Aussi les vrais Thomistes ne justifient-ils jamais leur prémotion en disant que la nécessité qui en résulte n'est que morale et nullement physique; ils sont trop sincères pour parler ainsi. Ils disent seulement que cette nécessité, qui est visiblement très-physique, n'est point *antécédente*, et qu'elle est purement conséquente, c'est-à-dire qu'elle se réduit à dire qu'on n'est plus libre de n'agir pas, dès qu'on est déjà en action. C'est ce que nous tâcherons d'expliquer à fond pour les Thomistes dans la seconde partie de cet ouvrage.

Cependant il est hors de doute que la délectation du sieur Habert ayant un attrait réel qui meut et fait vouloir la volonté, elle est en soi une cause physique, comme la prémotion des Thomistes. De plus, il est évident que si la délectation est aussi incompatible que la prémotion, avec le refus du consentement de la volonté, il en résulte une nécessité de consentir, qui est tout aussi physique que celle qui résulte de la prémotion.

Ce fondement étant posé, le sieur Habert n'a plus aucune autre ressource que celle de démontrer que la nécessité attachée à la délectation est purement conséquente, comme celle que les Thomistes attachent à leur prémotion.

Ainsi le terme de *morale* appliqué hors de propos à une nécessité visiblement *physique*, selon la notion de toutes les écoles, est un tour illusoire qu'on ne peut tolérer (1).

(1) L'a-t-il vu? a-t-il voulu tromper? (*Note du P. Le Tellier.*)

VIII.

Nécessité morale du sieur Habert, qui est la nécessité physique selon Jansénius.

Jansénius, raisonnant sur la prémotion des Thomistes, en parle ainsi : *Elle prédétermine physiquement la volonté à vouloir* (1). Il ajoute qu'encore qu'il y ait une très-grande « différence entre la prédétermination telle que les scolastiques ont coutume de la soutenir, et le secours médicinal de » Jésus-Christ, ces deux choses conviennent néanmoins en ce que l'opération de prédéterminer » physiquement la volonté est propre à l'une » comme à l'autre. » La raison décisive pour laquelle il soutient cette opération physique de ces deux causes, c'est que chacune d'elles *donne très-efficacement à la volonté de vouloir;* c'est que chacune *fait* influer la volonté avec elle, en l'appliquant à vouloir et à agir. Il ajoute ces paroles : Ce secours « n'opère point cet effet d'une autre façon, » si ce n'est en inclinant, en appliquant et en déterminant la volonté, et parce qu'elle prévient la détermination de la volonté, même en la prédéterminant non-seulement MORALEMENT, mais par une » vraie, réelle et physique détermination. Car on » donne le nom de prédétermination MORALE à celle » qui ne vient que de la part de l'objet : c'est ce que » fait l'homme qui conseille, qui cherche à persuader, » qui commande, qui prie, qui flatte ou au dedans » ou au dehors. Mais ce secours entre dans la puissance même de la volonté, qu'il applique propre-

(1) *De Grat. Chr.* lib. VIII, c. III.

» ment par sa grande douceur à vouloir, et qu'il y
» détermine en l'appliquant en tant qu'il est la cause
» de sa détermination. Ainsi il la prédétermine. »

C'est ainsi que Jansénius parle de bonne foi, selon la notion et selon le langage naturel de toutes les écoles. Il ne donne le nom de *morale*, qu'à une détermination de conseil et de simple persuasion. Il donne au contraire le nom de physique à toute détermination qui se fait *en inclinant*, *en appliquant la volonté*, *en la faisant influer*, *en lui donnant très-efficacement de vouloir*. Jansénius déclare que la délectation détermine la volonté, non-seulement *moralement*, *mais encore par une vraie*, *réelle et physique détermination*. En vain direz-vous à Jansénius qu'elle n'est que *morale*, parce qu'elle *opère en délectant*, et qu'elle *regarde les mœurs*. Jansénius, qui n'étoit pas dressé au langage captieux de ses disciples, vous répondra franchement que cette détermination invincible est *vraie*, *réelle et physique*, quoique elle se fasse *par la grande douceur de la délectation*, *suavitatis magnitudine*, et quoique elle tombe précisément sur les actes moraux.

Vous voyez donc, comme on voit le jour en plein midi, que Jansénius a cru de bonne foi donner avec toutes les écoles le nom de *vraie*, *réelle et physique*, à la nécessité qui résulte de la délectation, parce qu'elle *incline et applique* invinciblement la volonté à vouloir. Or le sieur Habert n'oseroit dire que sa délectation *n'incline et n'applique* pas invinciblement la volonté à vouloir, puisque, selon lui, elle *met invinciblement la volonté en acte*, et qu'elle *tient son effet d'elle-même*, *non du consentement de*

la volonté. Donc la délectation du sieur Habert n'opère pas moins *par une vraie, réelle et physique détermination* que celle de Jansénius. L'unique différence qui s'y trouve, est que Jansénius, parlant avant les constitutions, nommoit franchement les choses par leur nom, comme toutes les écoles; et que le sieur Habert, parlant dans un temps où le jansénisme a été si souvent condamné, n'ose parler qu'en termes politiques et radoucis.

IX.

Sens dans lequel la nécessité morale du sieur Habert est très-naturelle.

Il est vrai que le sieur Habert peut soutenir dans un certain sens que la nécessité morale n'est point naturelle, c'est-à-dire essentiellement attachée à la nature de la volonté. Pour le prouver, il pourra dire que ce n'est qu'une nécessité accidentelle, et sujette ici-bas à de continuelles variations, au lieu que la nécessité qui vient du fond de la nature, est essentielle, fixe, absolue, immuable et inséparable de la nature même.

Mais il y a un autre sens incontestable, dans lequel la nécessité du sieur Habert est très-naturelle. En voici la preuve démonstrative.

1° Un homme qui est devenu boiteux par l'accident passager d'une jambe blessée, n'est pas moins nécessité à boiter pendant que sa jambe est malade, qu'un homme né boiteux l'est à boiter toute sa vie. La nécessité accidentelle et passagère n'est pas moins pour sa durée une nécessité invincible, que la nécessité essentielle et immuable l'est pour toujours.

2° Une nécessité est, en un sens, très-physique et très-naturelle, quoique elle vienne d'un accident. Par exemple l'homme qui n'est boiteux que par accident, pour deux mois, boite pendant ces deux mois par une nécessité très-naturelle; car il est très-naturel, très-physique et entièrement fondé sur la loi immuable de la nature, que toutes les fois qu'un homme aura une jambe foible et raccourcie, avec une autre jambe forte qui s'allonge en toute liberté, il ne puisse marcher qu'en boitant. L'accident n'est pas du fond et de l'essence de la nature; mais la nécessité qui résulte de cet accident est naturelle, et immuable par la loi fixe de la nature même.

Selon le premier sens, la nécessité qui résulte des deux délectations n'est point naturelle, car elle ne vient point de la première institution de la nature. Elle n'est point du fond et de l'essence de la nature même de la volonté raisonnable, puisqu'on suppose qu'Adam au Paradis terrestre n'étoit point nécessité par ces délectations. En ce sens, il est vrai que cette nécessité n'est qu'accidentelle, puisqu'elle n'est survenue que par l'accident du péché originel. Mais en ce sens Jansénius, Calvin et Luther même reconnoissent, autant que le sieur Habert, que cette nécessité n'est nullement naturelle, puisqu'ils assurent qu'elle n'est survenue que par l'accident de la chute du premier homme.

Les Manichéens mêmes, ces grands ennemis du libre arbitre, que saint Augustin a si puissamment réfutés, n'ont jamais cru que leur nécessité fût naturelle, et inséparable du fond de notre nature. Au contraire, ils disoient, comme ce Père nous l'ap-

prend (1), que *la nature du bien est changeante.....*, *que le mauvais vouloir est inspiré* à la bonne nature *par celle qui ne peut vouloir le bien*, *et que c'est la nature du mal qui fait que la nature du bien veut ce qui est mauvais*. Ainsi, selon cette secte, ce n'est que par la victoire du mal sur le bien que la volonté de l'homme a été nécessitée après coup et accidentellement. Mais, dans l'autre sens que nous avons déjà expliqué, la nécessité qui résulte des deux délectations est très-naturelle, quoique elle soit survenue par accident. Eh! qu'importe qu'elle soit survenue par accident ou non, si elle est par sa vertu naturelle invincible aux forces présentes de la volonté? Il est naturel qu'une volonté affoiblie par le péché ne puisse plus vouloir que suivant son plus grand plaisir, comme il est naturel qu'un homme boite quand il a deux jambes dont l'une est saine et l'autre blessée. Il n'y a donc rien de plus frivole et de plus illusoire que l'équivoque du parti sur les termes de nécessité naturelle. La nécessité que le parti admet est survenue, il est vrai, par l'accident du péché originel; mais en disant ainsi que cette nécessité n'est qu'accidentelle, le parti ne dit que ce qui est dit également par Jansénius, par Calvin, par Luther et par les Manichéens mêmes. Mais, dans un autre sens, le parti est obligé de dire, comme ces ennemis du libre arbitre, que cette nécessité, quoique survenue par l'accident du péché originel, est très-naturelle. En effet, il est très-naturel, et pour ainsi dire mécanique, qu'une volonté affoiblie par la maladie du péché ne puisse plus vouloir ce qu'elle

(1) *Op. imp.* lib. I, n. 97: tom. X, pag. 930.

pouvoit vouloir en pleine santé, comme l'homme blessé ne peut plus marcher qu'en boitant, au lieu qu'il marchoit droit avant sa blessure. Il est très-naturel que le fort emporte le foible, et qu'une volonté ne puisse point refuser son consentement à un plaisir, quand ce plaisir a actuellement plus de force pour la faire consentir, que cette volonté n'en a pour ne consentir pas.

X.

Nécessité du sieur Habert qui va, selon lui, jusqu'à être métaphysique.

Toutes les personnes qui ont quelque teinture de la philosophie, savent que la nécessité, que l'École nomme *métaphysique*, est la plus invincible de toutes les nécessités. La nécessité physique peut être vaincue par un miracle. Dieu peut suspendre les pierres en l'air, faire remonter les fleuves vers leur source, entr'ouvrir la mer, ressusciter les morts; mais la toute-puissance de Dieu même ne sauroit vaincre la nécessité métaphysique. Il ne sauroit faire qu'un triangle soit sans côtés, que le jour soit la nuit, que le oui soit le non, qu'un homme existe et n'existe pas tout ensemble. Ainsi la nécessité métaphysique est la suprême nécessité, à laquelle nulle autre ne sauroit jamais être comparée. Ce fondement étant posé, il ne nous reste plus qu'à écouter le sieur Habert.

« Comme Dieu, dit-il (1), donne par sa grâce
» efficace le vouloir et l'action libre, il est certain,
» même métaphysiquement, que cet acte efficace

(1) Tom. 1, pag. 344.

» prédéfini sera librement produit : *Certum est* » *etiam metaphysicè, etc.* »

Il faut avouer que si le sieur Habert étoit thomiste, il seroit en droit de parler ainsi. En effet, selon les Thomistes, dès que Dieu, par son décret éternel, donne la prémotion à un tel homme, en un tel moment, pour un tel acte, il s'ensuit avec une certitude métaphysique que cette prémotion donnée, qui est l'action même, est incompatible avec la non-action, ou refus d'agir de la part de cet homme. Il n'y a rien d'étonnant qu'il soit métaphysiquement impossible que les deux causes indivisibles n'agissent point en agissant; mais le sieur Habert rejette le système des Thomistes, comme nous le verrons bientôt. Sa délectation n'est point un concours actuel, comme la prémotion des Thomistes; il ne peut pas dire que la délectation indélibérée est l'acte même délibéré. Ainsi la contradiction que les Thomistes allèguent, ne peut être alléguée de bonne foi par le sieur Habert; la nécessité métaphysique lui manque donc de ce côté-là. D'un autre côté, il n'a garde d'alléguer, comme les Congruistes, la préscience divine, qui ne sauroit être trompée. *Non fallitur Deus, etc. Quomodo scit congruere, etc.* car il tomberoit dans ce qu'il nomme avec horreur le molinisme, s'il ne trouvoit la certitude métaphysique que dans la seule préscience de Dieu, indépendamment de l'efficacité invincible de la grâce par elle-même. C'est donc, selon le sieur Habert, l'efficacité ou vertu invincible de la délectation par elle-même qui fonde la certitude métaphysique.

En vain il nous protestera qu'il ne demande qu'une simple infaillibilité de l'événement futur, qui est le consentement libre de la volonté. *Ce consentement étant libre*, il est un de ces événemens futurs que l'Ecole nomme *contingens*, c'est-à-dire incertains, indifférens, suspendus entre le oui et le non; capables d'exister et de n'exister pas. Il n'y a jamais, dit toute l'Ecole, aucune science ni certitude de tels événemens. Le Thomiste y trouve néanmoins sans peine une certitude par la prémotion; cette prémotion est le concours actuel ou l'action même. Dieu, dans son éternité indivisible, seroit lui-même donnant éternellement, par rapport à une telle partie du temps, la prémotion ou action à un tel homme. *Il est certain, même métaphysiquement*, que l'action est incompatible avec la non-action; tout Congruiste en dira autant de son concours simultané. Ce Congruiste ajoute la préscience divine qui dirige l'opération de la grâce, et qui s'assure du consentement de l'homme; quoique la grâce ne l'opère pas invinciblement, cette préscience ne peut se tromper : voilà encore une certitude métaphysique. Mais pour le sieur Habert, qui ne peut pas la trouver dans la prémotion, parce qu'il la rejette, et qui ne veut point la trouver dans la préscience, parce qu'il auroit horreur de devenir tout-à-coup moliniste, où est-ce qu'il peut espérer de la trouver? Il ne peut la trouver que dans la vertu invincible du plus grand plaisir. Selon lui, il est *certain, même métaphysiquement*, que le moindre plaisir ne vaincra jamais le plus grand, parce que le moindre n'a aucune proportion de

force

force avec le plus grand pour le frustrer de son effet. Il fonde sa certitude métaphysique sur ce que la volonté malade et affoiblie n'a point tant de force pour refuser son consentement, que le plus grand plaisir en a pour l'obtenir d'elle. Cette certitude métaphysique est donc fondée sur une espèce de mécanique, où l'inégalité des deux forces mouvantes qui sont opposées fait que la supérieure entraîne invinciblement l'inférieure, comme un poids de cent livres en entraîne invinciblement un autre de cinquante (1). Or il faut que la nécessité qui fonde la certitude soit aussi grande que la certitude même; par exemple, quand il n'y a qu'une nécessité physique, comme celle qui fait couler une rivière vers la mer, il n'est certain que physiquement que les flots de cette rivière couleront de ce côté-là; mais il n'est pas certain métaphysiquement que les eaux continueront leur cours ordinaire, car la toute-puissance de Dieu peut les faire remonter miraculeusement vers leur source. Ainsi il est clair comme le jour que l'édifice ne sauroit être plus inébranlable que le fondement, qui fait lui seul toute sa fermeté. Pour être certain, même métaphysiquement, d'un événement futur, il faut que cette certitude soit fondée sur quelque nécessité métaphysique. Il faut donc qu'il y ait une nécessité métaphysique, que le plus grand plaisir prévale sur le moindre, pour rendre le sieur Habert *métaphysiquement certain* de cet événement.

(1) Voir ce qu'il dit de contraire en sa *Défense*. (Note du P. Le Tellier.) Voy. cette *Défense*, IIIe part. §. V et suiv. pag. 90 et suiv. (*Edit.*)

Le Thomiste, selon ses principes, est en droit de ne supposer jamais que la prémotion puisse être frustrée de l'acte qu'elle produit, parce que la prémotion étant, selon le Thomiste, l'action même, chacun voit d'une première vue de sens-commun, qu'il n'est jamais permis de supposer que l'action puisse se trouver avec la non-action. Mais pour le sieur Habert, dont la délectation indélibérée ne peut pas être l'acte délibéré, on lui demande sur quoi précisément il fonde sa certitude métaphysique. De quel droit refuse-t-il de supposer que la plus grande délectation n'obtienne pas le consentement de la volonté? D'où vient qu'il y trouve dans la pratique une contradiction? d'où vient que ce qui peut, selon lui, se faire, ne se fait, selon lui, jamais? d'où vient qu'il ose répondre que ce qui est pleinement possible ne s'est jamais fait, et ne se fera jamais jusqu'à la fin des siècles par aucun homme. Où prend-il cette certitude métaphysique d'un événement qui, selon lui, est laissé au choix libre de l'homme? Comment veut-il être *métaphysiquement certain* de ce qui n'a aucune règle de certitude? Le sait-il par révélation? peut-il le conclure par simple induction, sur la multitude des exemples particuliers? ne voit-il pas que, de l'aveu de toutes les écoles, une telle induction, loin de fonder une certitude métaphysique, est très-incertaine et très-fautive en elle-même? Que devient donc cette nécessité d'infaillibilité qu'on nous vante sans cesse? Elle disparoît dès qu'on l'approfondit. On la trouve sans peine chez les Thomistes par l'action même, et chez les Congruistes par la préscience;

mais chez le sieur Habert on ne peut la trouver que par une nécessité métaphysique, qui nous rende *métaphysiquement* certains que le plus grand plaisir ne peut jamais être vaincu par le moindre, et qu'on ne peut jamais supposer une telle contradiction. Voilà donc une nécessité aussi métaphysique dans la délectation du sieur Habert que dans la prémotion des Thomistes. Nous verrons dans la suite si le sieur Habert peut dire, comme cette école, que sa nécessité métaphysique est purement conséquente.

XI.

Expressions par lesquelles le sieur Habert fait clairement entendre que sa nécessité nommée *morale* est réellement physique et même métaphysique.

1° Ce théologien nous assure que la délectation prévenante et indélibérée *vient d'une très-puissante volonté de Dieu, qui incline intimement et immédiatement la volonté de l'homme* (1). Voilà sans doute l'opération la plus physique. D'un côté, elle est très-*puissante;* de l'autre, elle *incline*, c'est-à-dire meut et détermine *intimement et immédiatement la volonté*. Jamais les Thomistes n'ont dit rien de plus fort pour la nécessité *conséquente* qui résulte de l'action. Jamais Calvin n'a rien dit de plus fort pour la nécessité *antécédente* qui résulte de son principe nécessitant.

2° Selon le sieur Habert, *cette motion elle-même est une entité physique que Dieu met dans l'ame* (2); et quand elle y arrive, *elle met infailliblement et invinciblement la volonté en acte; infallibiliter et*

(1) Tome II, p. 535. — (2) Ibid.

insuperabiliter ponit voluntatem in actu (1). Remarquez qu'il s'agit, selon le sieur Habert, non d'une infaillibilité simplement fondée sur la préscience de Dieu, *quomodo scit congruere*, etc. ainsi que les Congruistes le disent, mais d'une infaillibilité fondée sur une vertu invincible à la volonté de l'homme, et qui est efficace par elle-même, puisqu'elle *met invinciblement la volonté en acte*. C'est précisément cette *entité physique* et physiquement opérante pour *mettre invinciblement la volonté en acte*, que les véritables Thomistes, comme nous le verrons bientôt, ont désavouée devant le saint Siége, comme *blessant le libre arbitre*.

3º Selon le sieur Habert, cette délectation *tient son effet d'elle-même, non du consentement de la volonté. Habet effectum ex se, non verò ex consensu voluntatis* (2). Quand cet auteur dit ces *mots: ex se, d'elle-même*, il veut manifestement faire entendre que la délectation supérieure a, par sa supériorité actuelle sur l'autre délectation, une vertu et un attrait pour faire vouloir la volonté, qui est supérieur aux forces que la volonté a pour refuser de vouloir. Ainsi il ne s'agit point d'une nécessité d'infaillibilité simple, il s'agit d'une nécessité fondée sur l'inégalité et sur la disproportion qui se trouve entre l'attrait invincible de la délectation et la foiblesse de la volonté pour lui refuser son consentement. La délectation supérieure *tient son effet d'elle-même*, c'est-à-dire de sa supériorité sur l'autre délectation. Comme il faut qu'entre deux poids le plus grand entraîne une balance malgré l'autre, et qu'entre deux vents contraires

(1) Tom. II, p. 503. — (2) Ibid.

le plus fort tourne une girouette malgré celui qui a moins de véhémence; de même, entre les deux plaisirs opposés qui se disputent la volonté de l'homme, le plus fort prévaut, par sa vertu propre et naturelle, sur le plus foible. Rien n'est plus physique.

On ne sauroit jamais faire assez d'attention à ces paroles, *non du consentement de la volonté, non verò ex consensu voluntatis.* Ce n'est donc point le choix libre de la volonté qui accorde son effet à cet invincible plaisir en pouvant le lui refuser. La particule négative, *non verò*, exclut absolument et en toute rigueur ce choix de la volonté, pour accorder ou pour refuser son consentement, *consentire vel dissentire.* Si nous consultons saint Augustin, il nous dira qu'il *dépend de la propre volonté de l'homme d'accorder ou de refuser son consentement* (1) à la grâce la plus efficace. Ce Père nous dira encore, sur les paroles de l'Apôtre : « Ce n'est ni la grâce de » Dieu seule, ni lui seul, mais la grâce de Dieu » avec lui (2). » Mais le sieur Habert ne se borne pas aux expressions du saint docteur. Il veut que la délectation *tienne son effet* de sa propre vertu toute seule, *ex se, non du consentement de la volonté; non verò ex consensu voluntatis.*

4° Veut-on voir encore combien la nécessité morale du sieur Habert est physique? on n'a qu'à l'écouter, quand il se sert de l'exemple « d'un voleur, » qui, tirant son épée, menace un voyageur de le tuer, » s'il résiste ou s'il fait le moindre mouvement. Dans » cette supposition, dit le sieur Habert, où il ne

(1) *De Spir. et Litt.* cap. XXXIV, n. 60 : tom. X, pag. 120. — (2) *I Cor.* XV, 10. *De Grat. et lib. Arb.* cap. V, n. 12 : pag. 724.

» reste plus au voyageur aucune espérance d'éviter
» le coup mortel, la crainte le rend immobile, et
» elle le tient plus fortement attaché que s'il l'étoit
» par des ceps et par des chaînes de fer; *firmiùsque*
» *ligat, quàm compedes et catenæ ferreæ* (1). » Ne rougiroit-on pas de dire que la nécessité où se trouve un homme *attaché par des chaînes de fer* n'est que morale? En peut-on concevoir une plus physique? Le sieur Habert déclare néanmoins que la nécessité morale est encore plus invincible à la volonté que cette nécessité si physique *des chaînes de fer* ne le seroit au corps de l'homme; *firmiùsque ligat.* Voilà une nécessité qui, surpassant toute nécessité physique, ne peut être que métaphysique, selon ce docteur. Il est vrai que les chaînes de fer contraignent l'homme qui est enchaîné, et que le plaisir supérieur ne contraint nullement la volonté de l'homme qu'il détermine à vouloir. Mais le sieur Habert nous déclare que la nécessité douce du plaisir, qui fait vouloir la volonté de l'un, est encore plus invincible et plus nécessitante par sa douceur, que la nécessité rigoureuse des chaînes de fer ne l'est pour le corps de l'autre par la contrainte; *firmiùsque ligat.* Il faudroit fermer les yeux tout exprès, dans le dessein de se laisser tromper, pour s'imaginer qu'une nécessité plus nécessitante que celle des chaînes de fer, peut être nommée sérieusement une nécessité morale et improprement dite.

(1) Tome II, pag. 503.

XII.

Expression par laquelle le sieur Habert fait entendre que la nécessité morale est au-dessus de toute autre nécessité.

Ce docteur parle ainsi : *L'amour et le plaisir qui en est inséparable, est le seul ressort qui remue le cœur.* Le plaisir dont il parle en cet endroit n'est pas sans doute cette complaisance libre qui est le fond de l'amour, même le plus délibéré. Il veut parler de ce plaisir prévenant et indélibéré qu'il est nécessaire, selon lui, que la volonté suive, *secundùm id operemur necesse est.* Autrement il ne diroit rien que tous les théologiens, qu'il rejette comme des Molinistes, ne disent tout autant que lui. Voilà donc, selon le sieur Habert, l'amour qui décide de tout dans nos mœurs, et c'est le plaisir qui décide de l'amour même. Quiconque dit un ressort pour *remuer le cœur*, dit un motif, c'est-à-dire, un bien proposé à l'entendement, et une fin qui excite la volonté. Or la volonté est définie par toutes les écoles, *un appétit raisonnable.* Elle ne peut donc être mue par aucun motif qui ne soit une raison de vouloir un bien. Ainsi quand le sieur Habert nous assure que le plaisir est le *seul ressort qui remue le cœur*, c'est précisément comme s'il disoit que le plaisir est le seul motif, la seule raison de vouloir, la seule fin de l'homme. Dans cette supposition, le plaisir est toute la vie, et, pour ainsi dire, toute l'ame de l'homme. Dire qu'on peut vouloir sans plaisir, ce seroit dire qu'on peut vouloir sans volonté, et aimer sans amour. Ce seroit supposer que le cœur est remué sans aucun ressort qui le remue, et sans aucun objet agréable qui soit

son motif. Comme un corps ne peut être mu sans quelque force mouvante qui le pousse, de même le cœur ne peut être mu qu'autant qu'il est remué par quelque ressort ou motif. Or, selon le sieur Habert, le plaisir est le seul ressort ou motif qui remue le cœur de l'homme. Donc le cœur de l'homme ne peut avoir ni vie, ni mouvement, ni tendance que vers le plaisir. C'est la fin dernière ; c'est la raison totale et unique de vouloir tout ce qu'il veut.

Dès que le plaisir est la fin dernière, totale et unique de la volonté, il n'est plus question que de voir de quel côté vient le plus grand plaisir. Il est vrai que si le cœur de l'homme étoit remué par quelque autre ressort différent du plaisir, et indépendant de ce sentiment auquel le nom de plaisir a été donné, cet autre ressort pourroit arrêter l'action du plus grand plaisir, et donner à la volonté, suspendue entre ces deux ressorts opposés, de quoi se déterminer elle-même. Mais supposé que le plaisir *soit le seul ressort* qui remue le cœur, en sorte que le cœur ne se remue point lui-même, et qu'il suive seulement l'impression invincible du plaisir, il est nécessaire qu'il suive l'impression du plaisir le plus fort. *Quod ampliùs nos delectat, secundùm id operemur necesse est.* C'est ainsi que les corps, qui ne sont remués que par d'autres corps, suivent nécessairement l'impulsion du corps qui a le plus de force mouvante. C'est ainsi que notre entendement, qui n'est remué que par quelque raison de croire, croit nécessairement suivant la raison qui lui paroît la plus forte.

Pour rendre cette vérité encore plus sensible, pre-

nons l'exemple d'un homme qui se trouve tout-à-coup inévitablement avec huit degrés de plaisir pour le vice, et avec quatre degrés de plaisir pour la vertu. Il est visible qu'entre ces deux ressorts opposés, la volonté ne peut point vaincre les huit degrés du mauvais plaisir par les quatre du bon. De plaisir à plaisir, l'inégalité ou disproportion décide invinciblement. Bien plus, si les degrés de plaisir se trouvoient précisément égaux de part et d'autre, la volonté de cet homme, comme Jansénius l'assure très-bien selon son systême, demeureroit *résistante* entre ces deux ressorts égaux et opposés; elle n'auroit alors aucun ressort qui pût la remuer décisivement d'aucun côté, puisqu'on suppose qu'elle n'a aucun autre ressort que le plaisir, et que le plaisir la remueroit alors également des deux côtés. Elle se trouveroit précisément comme une balance que deux poids égaux pressent en même temps; cette volonté demeureroit suspendue et sans action, faute de ressort décisif. Les deux plaisirs égaux et opposés seroient comme les deux poids égaux et contraires; ils ne feroient qu'un contre-poids mutuel; ils se compenseroient pour ainsi-dire l'un l'autre. Chacun d'eux détruiroit par son action toute l'action du plaisir opposé, et verroit la sienne détruite réciproquement par celle de l'autre plaisir. Les deux vertus demeureroient comme émoussées et suspendues, les deux actions se trouveroient comme nulles, de même que les deux poids opposés, dont aucun n'opère rien pendant que l'autre fait le contre-poids.

Ajoutons que si deux plaisirs égaux s'empêchent

l'un l'autre de remuer le cœur et le laissent immobile entre eux, il faut évidemment qu'un plaisir de huit degrés prévale dans le cœur de l'homme contre un autre plaisir qui n'a que quatre degrés à lui opposer. Il y a d'abord une espèce de compensation ou de contre-poids entre les quatre degrés qui font eux seuls toute la force du moindre plaisir, et les quatre premiers degrés du plaisir supérieur : on peut dire que dans ce contre-poids les uns rendent les autres comme nuls, et suspendent toute leur force. Alors la volonté se trouve comme si ces quatre degrés opposés de part et d'autre étoient comme non avenus. C'est ainsi qu'une balance seroit autant en suspens et immobile entre deux poids égaux, que si nul poids ne l'inclinoit d'aucun côté. Ce fondement étant posé, il est évident qu'après la compensation des quatre degrés de plaisir qui s'annullent réciproquement, il reste encore au plaisir du vice quatre degrés de force qui agissent seuls en toute liberté et sans aucun contre-poids. Alors que peut faire la liberté, sinon se laisser remuer par le *seul ressort qui la remue?* Alors qu'opposera-t-elle à ces quatre degrés du plaisir vicieux qui restent francs et dégagés? Voudra-t-elle contre l'unique raison de vouloir, contre le *seul ressort* invincible, contre la fin totale et unique? Vouloir contre cet unique plaisir, ce seroit aimer sans amour. Non-seulement cette nécessité est physique, comme celle qui fait prévaloir un grand poids sur un moindre poids dans une balance, mais encore elle est métaphysique, puisqu'il y a une évidente contradiction, qu'un cœur sans ressort pour

le bien s'y détermine, malgré son unique ressort qui le détermine au mal.

XIII.

Opposition essentielle entre M. l'évêque de Meaux et le sieur Habert.

Nous avons vu que le sieur Habert se vante d'avoir M. l'évêque de Meaux pour garant de sa doctrine. « Je croyois, dit-il (1), avoir mis ce grand saint à » couvert, en disant avec M. de Meaux, page 27, » que saint Augustin ne parle pas d'une nécessité ab- » solue, comme le prétendent les Jansénistes, etc. »

Remarquez, en passant, que ce docteur croit qu'on attaque saint Augustin dès qu'on rejette le système des deux délectations inévitables et invincibles; observez encore qu'il soutient que c'est *avec M. de Meaux*, pag. 27, qu'il se borne à condamner la *nécessité absolue*.

En lisant des paroles écrites avec tant de confiance, qui ne croiroit qu'on trouvera que M. l'évêque de Meaux ne condamne que la seule nécessité absolue comme le sieur Habert, et qu'il met à couvert comme lui la nécessité relative et passagère. Mais écoutons le docte prélat, et nous serons étonnés de la téméraire citation du docteur. « Jansé- » nius, dit cet évêque (2), établit qu'il ne se peut » point trouver dans l'homme d'impuissance absolue » et insurmontable d'observer des préceptes, mais » qu'il peut y en avoir qui soient passagères et rela-

(1) *Défenses*, IIIe part. §. III. pag. 78. — (2) *Mandement* de M. de Bissy, évêque de Meaux, *sur le jansénisme, portant condamnation des Instit. théol. du P. Juénin*; 1710. in-4°. pag. 211.

» tives aux forces qu'il a, lorsqu'il s'agit de les ac-
» complir.

Les Jansénistes, dit-il encore (1), « soutiennent » qu'on ne doit exclure de la liberté requise pour » mériter et démériter, que la nécessité naturelle et » absolue, qui ôteroit à la volonté la capacité qu'elle » a de passer du bien au mal; qu'il n'est pas néces- » saire que l'homme soit délivré de la nécessité vo- » lontaire, qui n'est que passagère, et relative aux » circonstances dans lesquelles il se trouve, lors- » qu'il fait le bien et lorsqu'il fait le mal. » Ce prélat ajoute ailleurs que le *sens naturel* de cette proposition (qui est la première des cinq condamnées) « et » le sens qui tombe d'abord dans l'esprit, est que » les commandemens sont impossibles aux justes qui » ne les observent pas, d'une impossibilité seule- » ment passagère, et relative aux forces qu'ils ont » lorsqu'ils les violent (2). » Ce prélat, après avoir cité divers textes des écrivains Jansénistes qui démontrent que le parti condamne la nécessité absolue, et ne soutient que la relative, conclut ainsi : « Vous » devez être à présent convaincus, mes frères, que, » de l'aveu même des Jansénistes, Jansénius n'admet » pas dans les justes qui cessent de l'être, une autre « impuissance d'observer les préceptes, que celle » qui est passagère, et relative aux forces qu'ils ont » lorsqu'ils pèchent (3). »

Le jour n'est pas plus opposé à la nuit, que le prélat l'est au docteur dans tous ces endroits. Mais

(1) *Mandement* de M. de Bissy, évêque de Meaux, *sur le jansénisme, portant condamnation des Instit. théol. du P. Juénin*; 1710. in-4°, pag. 358. — (2) Ibid. pag. 256, 259. — (3) Ibid. pag. 252.

peut-être que ce prélat, dans le texte cité par le sieur Habert, pag. 27, se contredit lui-même, et rétracte tout ce que nous venons de lire de son texte. Peut-être dit-il en cet endroit, qu'il ne faut condamner que la seule nécessité *absolue*. Lisons donc ce texte : « On peut aussi l'entendre d'un plaisir indélibéré,.... » mais qui n'impose à la volonté qu'une nécessité » morale et improprement dite, parce qu'elle n'ôte » pas le pouvoir parfait et exempt de tout empêche» ment de ne pas agir. Telle est, par exemple, la » nécessité qui vient d'une forte passion dont on a » coutume de suivre les mouvemens, quoiqu'on ne » les suive pas toujours. »

En vain on cherchera dans tout cet endroit cité les termes de *nécessité absolue*, on n'y en trouvera pas même l'ombre. D'un côté, le docteur ne rejette que la seule nécessité *absolue qui n'exclut que la violence*. Si vous voulez écouter les adoucissemens les plus flatteurs du docteur, la nécessité *absolue* qu'il rejette, est une nécessité comme celle des bienheureux, laquelle devient fixe en eux par une délectation qui ne varie plus. Au contraire, la nécessité morale qu'il admet ici-bas pour les hommes voyageurs, est une nécessité inévitable et invincible, comme l'autre, pour tout le temps où elle dure, mais qui n'est que passagère et relative aux divers degrés des deux délectations qui varient.

D'un autre côté, le prélat soutient avec justice que les Jansénistes sont d'accord avec le sieur Habert, pour n'exclure que la *nécessité naturelle et absolue qui ôteroit à la volonté la capacité de passer du bien au mal*, etc. Leur hérésie consiste à sou-

tenir avec Jansénius, leur maître, une *nécessité volontaire qui n'est que passagère, et relative aux circonstances*, etc.

Le docteur dit, d'un ton d'autorité, contre le Dénonciateur : « Qu'il apprenne que ce qui fait l'erreur » du systême de Jansénius... est une nécessité entière » et absolue qui n'exclut que la violence, etc. »

Le prélat s'élève au contraire pour assurer que Jansénius « établit qu'il ne peut se trouver dans » l'homme d'impuissance absolue et insurmontable » d'observer des préceptes, mais qu'il peut y en avoir » qui soient passagères, et relatives aux forces qu'il » a lorsqu'il s'agit de les accomplir. » Et, en effet, comment pourroit-on s'imaginer que Jansénius eût voulu dire que l'homme passe sa vie ici-bas dans une *nécessité naturelle et absolue, qui ôte à sa volonté la capacité de passer du bien au mal?* Ne voit-on pas que cette pure capacité d'être changée, quand le plaisir changera, est le fond ou essence de la volonté même? Ne voit-on pas, que le même plaisir qui nécessite la volonté à la vertu, quand il se tourne vers le bien, la nécessitera tout de même au vice dès qu'il se tournera vers le mal. Jansénius, loin de dire que la volonté perd ici-bas cette *capacité* ou *flexibilité* pour être diversement nécessitée par les divers plaisirs, dit sans cesse, au contraire, que l'homme voyageur est toujours flottant entre les deux plaisirs opposés, en sorte qu'il est nécessaire qu'il suive celui qui se trouve actuellement le plus fort. *Quod ampliùs nos delectat*, etc.

Le prélat ajoute, contre le docteur, que le sens naturel de la première des cinq propositions, « et

» celui qui tombe d'abord dans l'esprit, est que les » commandemens sont impossibles aux justes qui ne » les observent pas d'une impossibilité seulement » passagère et relative, etc. » Ainsi, selon le prélat, le sieur Habert ne condamne que la chimère extravagante d'une nécessité *absolue* : et qui refuse de condamner l'impossibilité seulement passagère et relative, refuse de condamner le sens naturel de cette proposition impie et hérétique de Jansénius. En effet, c'est ne condamner qu'un jansénisme faux et imaginaire, pour sauver le jansénisme réel et effectif.

Enfin il ne faut pas s'étonner de voir la nécessité morale du prélat si différente de celle du docteur. Celle du docteur fait que les choses qu'elle exclut *n'existent jamais* sans exception; *nunquam existunt.* Au contraire, celle du prélat se réduit à des mouvemens *qu'on a coutume de suivre, quoiqu'on ne les suive pas toujours.* Il ne faut nullement s'étonner de cette extrême différence. *La nécessité morale* du prélat n'est qu'une simple difficulté qu'on ne surmonte pas d'ordinaire, mais qu'on surmonte quelquefois, parce qu'on ne suit pas toujours les mouvemens qui en sont la cause. Puisqu'on ne suit pas toujours la nécessité morale du prélat, il faut qu'elle ne mette pas, comme celle du docteur, *invinciblement la volonté en acte.* Il faut qu'elle ne tienne pas *son effet d'elle-même, non du consentement de la volonté*, comme celle du docteur, puisque, selon ce prélat, la volonté la prive quelquefois de son effet, en refusant d'y consentir. Il faut que la nécessité du prélat soit bien éloignée de celle qui, selon le doc-

teur, nécessite plus fortement que des chaînes de fer. Voilà deux nécessités morales, dont l'une est une nécessité réellement invincible, et dont l'autre, au contraire, n'est qu'une difficulté que l'on surmonte rarement. Est-il permis de les confondre? Doit-on alléguer l'une comme si elle autorisoit l'autre? En quelle conscience le docteur ose-t-il citer le prélat comme s'il étoit son garant, pendant que le prélat est si formel contre le sentiment du docteur? On entend dire de tous côtés, avec une confiance inouie, par les émissaires et par les fauteurs secrets du parti, qu'on fait au docteur un crime et une hérésie d'avoir suivi pas à pas le prélat: mais il ne faut avoir que des yeux et de la bonne foi, pour voir que le docteur, en imitant le langage du prélat, a contredit toute sa doctrine.

XIV.

Comparaison de la nécessité de Jansénius avec celle du sieur Habert.

Examinons en toute rigueur ce que Jansénius a dit de plus dur et de plus scandaleux sur la nécessité, et comparons ses expressions les plus outrées avec celles du sieur Habert.

Jansénius dit, il est vrai, que dans le moment où le plaisir céleste « frappe à la porte, il la rompt, il » dompte la volonté rebelle, il ôte toute résistance, » il enlève la volonté avec lui; il fait par une dou» ceur et une puissance ineffable, que de non vou» lante elle devient voulante, et qu'elle se déter» mine (1). » Toutes ces manières de parler, qui étonnent d'abord, n'expriment néanmoins aucune

(1) *De Grat. Chr.* lib. II, cap. XXIV.

contrainte.

contrainte. Elles se réduisent à un plaisir qui est nécessitant d'une nécessité passagère pendant qu'elle dure, et dont la nécessité n'est que relative à la supériorité actuelle de ce plaisir.

Jansénius dit encore que la toute-puissance de Dieu s'exerce tellement sur la volonté ravie par la grâce, qu'à peine connoît-on que la volonté elle-même agisse encore en cet état. Jansénius dit aussi que la *grâce est invincible sur l'arbitre de la volonté* (1). Il ajoute que *la nature est très-efficace* (2). Mais si on prend garde de près à tous ces discours, on reconnoîtra qu'aucune de ces expressions n'égale celle-ci. « Elle n'est point soumise, dit-il, au libre » arbitre de la volonté; mais elle fait invinciblement » que le libre arbitre décide et veuille ceci ou cela. » Telle est l'influence de toute cause formelle; car » dès que la justice vient, le cœur de l'homme de» vient juste, et il ne peut jamais être juste sans la » justice. » On aura beau chercher dans les deux volumes de Jansénius, nous osons répondre qu'on n'y trouvera aucun texte plus fort que celui-ci, en faveur du plaisir nécessitant. Selon Jansénius, il est aussi impossible de n'être pas voulant le bien ou le mal, avec le plaisir supérieur qui y détermine la volonté, qu'il est impossible de n'être pas juste avec la justice, sage avec la sagesse, et bon avec la bonté.

Mais comparons ces expressions avec celles du sieur Habert. Celui-ci dit en deux mots plus que Jansénius, quand il assure que *le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur* (3). Sans plaisir, le cœur

(1) *De Grat. Chr.* lib. II, cap. XXIV. — (2) Ibid. cap. XXV. — (3) *Défenses*, pag. 82.

n'a aucun ressort qui le remue, et entre deux plaisirs qui sont deux ressorts opposés, la règle de la physique est que le plus puissant ressort prévale invinciblement sur le foible qui lui est disproportionné.

Le sieur Habert ajoute que le plaisir supérieur *met infailliblement et invinciblement la volonté en acte*. Laissons à part le terme d'*infailliblement*, qui ne fait rien ici, puisque le sieur Habert n'a garde de vouloir dire que la vertu de ce plaisir n'est point invincible par elle-même, mais seulement par la prescience infaillible de Dieu, qui la prépare et qui la dirige. Le sieur Habert, pour écarter ce sens, qu'il croit pélagien, déclare aussitôt que ce plaisir tient *son effet de lui-même, habet effectum ex se*, c'est-à-dire, de sa propre vertu, actuellement supérieure à celle du plaisir opposé, et non du *consentement de la volonté de l'homme; non verò ex consensu voluntatis* (1). En vérité, Jansénius dit-il rien de plus fort, en assurant que le plaisir supérieur rend l'acte formellement présent, que le sieur Habert en assurant que ce plaisir *met invinciblement la volonté en acte?* Peut-on être *mis en acte,* sans être rendu formellement agissant? Voilà donc la plus étonnante des expressions de Jansénius qui n'est qu'équivalente à celle du sieur Habert.

Ce n'est pas tout; ce docteur auroit pu se contenter de dire, comme Jansénius, que l'efficacité de la grâce n'est *pas soumise au choix libre de la volonté; nec facultatis ipsius libero arbitratui subjacet.* Au moins on pourroit penser que Jansénius a voulu seulement faire entendre que cette grâce n'est pas *ver-*

(1) Tom. II, pag. 503.

satile et dépendante du libre arbitre. Mais le sieur Habert paroît aller plus loin ; car il ne craint pas de dire que ce plaisir céleste *tient son effet de lui-même, non du consentement de la volonté.* Cette dure et absolue exclusion du choix de la volonté ne fut jamais exprimée avec plus de scandale par les Protestans. Enfin l'endroit où Jansénius dit que le plaisir céleste *frappe à la porte, la rompt, dompte la volonté rebelle, ôte toute résistance, et exclut cette volonté,* ne donne aucune image de nécessité plus grande que celle où le sieur Habert dit que l'homme, saisi par ce plaisir, est comme un voyageur menacé de la mort, *que la crainte rend immobile,* et que la volonté de l'homme, prévenue de ce plaisir, *le tient plus fortement lié que s'il l'étoit par... des chaînes de fer.*

XV.

Exclusion de la nécessité absolue, qui est encore plus expresse dans le texte de Jansénius que dans celui du sieur Habert.

Il est vrai que le sieur Habert exclut sans cesse la nécessité *absolue.* Mais de quelque manière qu'il entende cette nécessité, il ne dit rien que Jansénius ne dise plus fortement que lui. D'un côté, s'il entend par cette nécessité *la négation de tout pouvoir,* il n'oseroit soutenir que Jansénius ait jamais exclu la flexibilité de la volonté, qui est la capacité naturelle d'être tournée diversement par les divers plaisirs. D'un autre côté, s'il n'entend par cette nécessité absolue qu'une nécessité fixe et sans variations, comme celle des bienheureux, il seroit encore inexcusable d'oser soutenir que Jansénius n'a point exclu cette

nécessité invariable entre les deux plaisirs opposés pour l'état du pélerinage.

Ecoutons Jansénius lui-même. Voici ses paroles sur la flexibilité de la volonté, qu'il nomme « la faculté du libre arbitre, flexible vers le bien et vers » le mal. Ce pouvoir, dit-il (1), consiste dans la na» ture nue du libre arbitre..... Cette puissance n'est » autre chose qu'une capacité de fléchir; *flexibilis* » *capacitas.* » Il la nomme *une possibilité éloignée*

Jansénius admet, outre cette *flexibilité ou capacité naturelle*, qui est inséparable de la volonté en tout état, *un poids qui demeure dans l'homme pour pécher, lequel est un très-parfait pouvoir de pécher*, lors même que l'on fait les actes les plus pieux. *Non solùm ipsa potentia voluntatis, quæ de se ad malum flexibilis est, sed etiam pondus ad peccandum remanet, quod est peccandi potestas perfectissima* (2).

De quelque manière que le sieur Habert entende la nécessité absolue, il est évident que Jansénius la rejette tout autant que lui. S'il entend par cette nécessité la *négation de tout pouvoir* pour faire autrement, il est indubitable que Jansénius rejette cette nécessité, puisqu'il admet expressément la *flexibilité* de la volonté, *ou la faculté du libre arbitre flexible*, qui est un *pouvoir* au moins *éloigné.* Si au contraire le sieur Habert entend par la nécessité *absolue*, une nécessité sans variation, telle que celle des bienheureux, il est encore clair comme le jour que Jansénius exclut cette nécessité sans variation, puisqu'il assure qu'il reste sous la grâce la plus invincible *un poids* de concupiscence opposée pour faire varier la

(1) *De Grat. Chr.* lib. III, cap. XV. — (2) Ibid. lib. VI, cap. XX.

volonté en la faisant *pécher : pondus ad peccandum remanet.* Il faut même avouer que l'expression de Jansénius est beaucoup plus radoucie et plus éblouissante que celle du sieur Habert; car le sieur Habert n'admet contre la nécessité que la grâce impose, selon lui, qu'un pouvoir *physique* et *absolu* de lui résister, au lieu que Jansénius admet un pouvoir très-parfait de pécher que l'homme conserve avec cette grâce : *quod est peccandi potestas perfectissima.*

En un mot, tout ce que le sieur Habert peut soutenir de plus favorable à sa cause, est de dire que la nécessité *absolue* est une necessité sans variation. Mais oseroit-il prétendre que Jansénius n'a pas admis autant que lui la variation entre les deux délectations opposées, pour l'état du pélerinage, par le *poids* de la concupiscence qui *demeure* toujours pour la variation. Ce poids est ce qu'il nomme *un pouvoir très-parfait.*

XVI.

Evidence avec laquelle tous les écrivains jansénistes condamnent autant que le sieur Habert la nécessité *absolue*, et la bornent autant que lui à la nécessité relative.

Ecoutons d'abord le chef de tous les prétendus disciples de saint Augustin, qui est encore aujourd'hui l'oracle de tout le parti. Si on parle, dit-il (1), « de quelque juste à qui la grâce efficace manque, » on répondra qu'il n'a pas pu faire le bien com- » mandé sans cette grâce, non à la vérité d'une im- » puissance absolue, mais d'une impuissance hypo- » thétique. » Le mot *hypothétique* est précisément

(1) *Dissert. Arnald.* part. 2, art. IV.

équivalent à celui de *relative*. Il signifie que la nécessité est relative à la supposition de l'absence de la grâce dont ce juste est privé. *Non quidem absolutè in illa hypothesi.*

Passons au célèbre abbé de Bourzeis. « Il y a, » dit-il (1), deux espèces de nécessités..... l'une na» turelle et absolue qui ôte au libre arbitre la mu» tabilité de ses mouvemens ;... et l'autre accidentelle » et conditionnée, qui ne détruit pas la mutabilité » du libre arbitre, mais la ploie, et la détourne à un » mouvement plutôt qu'à un autre, sans la perdre » et sans l'anéantir..... Ce théologien ne veut exclure » que la nécessité absolue et naturelle (2). » Vous voyez que cet abbé condamne autant que le sieur Habert la *nécessité absolue et naturelle ou physique*, et par conséquent qu'il ne soutient que la nécessité *relative et morale*. Il est même capital d'observer que c'est ainsi que le parti s'expliquoit avec évidence avant la condamnation de Jansénius, c'est-à-dire, avant qu'il eût cherché les termes radoucis qu'il emploie maintenant, et lors même qu'il soutenoit encore le sens *propre et naturel* des cinq propositions. *Veros et germanos propositionum sensus quos sustinemus* (3).

Paul Irénée, qui étoit le sieur Nicole, tranche en deux mots tout de même toute notre question. La grâce, dit-il (4), est victorieuse, « NON ABSOLUMENT, » MAIS SEULEMENT PAR COMPARAISON à une concupi» scence qui se trouve moindre. *Gratia victrix est*,

(1) Ouvrage intitulé : *Saint Aug. victorieux de Molina*; 1 Conf. ch. XXXI, p. 138. — (2) Ibid. p. 134. — (3) *Journal de Saint-Amour*, p. 470 et suiv. — (4) *Disquis.* IV, art. IV.

» *non absolutè, sed comparatè ad minorem concu-*
» *piscentiam.* »

Selon Denis Raymond (1), chaque grâce ne suffit pas pour produire toute sorte d'effets ; (voilà une exclusion très-formelle de la nécessité *absolue*) *mais... sa vertu et son activité sont relatives à la qualité et à la résistance du sujet.* Voilà une nécessité purement relative à laquelle il se borne.

Le même auteur parle encore ainsi (2) : « Jansé-
» nius a reconnu cette indifférence active à pécher,
» sous la grâce déterminante, non-seulement à
» cause de la volonté, qui par elle-même est tou-
» jours sujette à faillir, mais aussi à cause de la con-
» voitise, qui demeure toujours, même avec la grâce,
» comme un poids qui porte continuellement la vo-
» lonté à pécher, et qui est un pouvoir très-parfait de
» pécher; *quod est peccandi potestas perfectissima.* »

Il est plus clair que le jour, par ces paroles, que la nécessité qui résulte de la grâce la plus efficace n'est point *absolue*, et qu'elle n'est que *relative*. Denis Raymond joint à cette nécessité un *pouvoir très-parfait* de ne la suivre pas. Voilà Denis Raymond qui parle, après Jansénius, d'une façon beaucoup plus radoucie que le sieur Habert même ; car Jansénius et Denis Raymond veulent bien donner le nom flatteur de pouvoir très-parfait à celui que le sieur Habert ne consent de nommer que *physique et absolu.*

L'auteur de la *Défense des Théologiens* dit que la nécessité absolue est celle qui exclut absolument de la volonté tout pouvoir de faire ou de ne faire

(1) 2e Part. ch. III, art. I. — (2) 1re Part ch. IV, art. VII; pag. 170.

pas..... prochain et éloigné....(1). L'impossibili[redacted] solue, dit-il encore, est celle qui renferme [redacted] tion de tout pouvoir. Voilà une clef tr[redacted] pour admettre tant qu'on voudra un [redacted] *absolu* qui amuse les esprits crédules. [redacted]

L'auteur de la *Justification du* [redacted]*ce respectueux* dit aussi (2) qu'on ne peut, sans [redacted] horrible calomnie, accuser le parti de dire qu[redacted]s commandemens sont absolument impossibles,.... [redacted] qu'ils admettent une entière et absolue impossibil[redacted]e les accomplir. L'auteur de l'*Histoire du Cas de* [redacted]*cience* parle de même. « Il n'y a point d'hérétiq[redacted]dans l'Eglise, » dit-il (3), car il n'y a personne qu[redacted] rejette avec » exécration cette grâce nécessitante. [redacted] derez sans doute à cet écrivain qu'est-ce q[redacted] par cette *grâce nécessitante.* Mais vous verrez qu'il avoit déjà expliqué ces termes dans un autre endroit où il parle ainsi (4) : « Pour être janséniste hérétique, » il faut tenir que la grâce nécessite la volonté, ou, » ce qui est la même chose, qu'elle ne lui laisse aucun pouvoir d'y résister lorsqu'elle est présente. » Or, tous ceux qu'on nomme Jansénistes rejettent » et ont toujours rejeté ce dogme d'une grâce nécessitante, et on ne sauroit en nommer un seul qui » le tienne. » Voilà la clef de tout le langage du parti. Ce qu'ils appellent un attrait nécessitant est un attrait *qui ne laisse aucun pouvoir d'y résister.* Voilà précisément la nécessité *absolue,* laquelle renferme la *négation de tout pouvoir,* comme l'auteur de la *Défense des Théologiens*, etc. le remarque.

(1) Art. XVII, pag. 374. — (2) P. 1299. et 1340. — (3) Tom. VII, pag. 146. — (4) Ibid. p. 133.

En effet, il est visible que nulle nécessité n'est *absolue*, excepté celle *qui renferme la négation de tout pouvoir, ou qui ne laisse aucun pouvoir d'y résister.* Car s'il reste encore en quelque sens à la volonté quelque *pouvoir d'y résister*, la nécessité n'est point absolue et en tous sens. Or le parti ne prétend donner le nom de nécessité qu'à celle qui ne laisse aucun pouvoir en aucun genre. Donc le parti n'entend par le terme de nécessité qu'une nécessité absolue. C'est pourquoi l'auteur de l'*Histoire du Cas de conscience* dit que la délectation *nécessitante*, et celle qui ne laisse aucun pouvoir *d'y résister*, sont des termes équivalens, *ou ce qui est*, dit-il, *la même chose*, etc. Il est évident que nulle délectation, quelque nécessitante qu'on veuille la supposer, ne peut jamais être nécessitante de cette nécessité absolue; car elle laisse toujours à la volonté de l'homme voyageur la flexibilité ou capacité naturelle de vouloir autrement, et de résister à cette même délectation toutes les fois que la délectation contraire viendra dans un degré supérieur. C'est ce qui fait dire à Jansénius qu'il conserve autant que les Thomistes ce que ceux-ci nomment *simultas potentiæ... in sensu diviso* (1), c'est-à-dire la faculté radicale ou pouvoir éloigné de vouloir autrement, quand on ne sera plus nécessité par le même plaisir. *Reperitur, ut ipsi docent, simultas potentiæ ad operandum et non operandum, non potentia simultatis, ut videlicet simul agat et non agat.* C'est sur ce fondement que Jansénius soutient qu'il n'y a qu'à répéter pour la délectation tout ce que les Thomistes disent en faveur

(1) *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. IV.

de la prémotion, pour réfuter les argumens et pour repousser les traits de leurs adversaires. Ainsi, suivant ce langage, il est clair comme le jour que nulle délectation ne peut jamais être nécessitante ici-bas. Il seroit même ridicule de craindre une nécessité si visiblement impossible. Voilà le langage du parti clairement expliqué. L'auteur de la *Défense* avertit lui-même que quand il rejette la délectation nécessitante et la nécessité, il ne veut rejeter que la seule nécessité absolue *qui ne laisse aucun pouvoir*, et qu'il ne prétend pas rejeter la nécessité relative, qui laisse quelque pouvoir éloigné de vouloir autrement dans un autre cas. Ce langage étant établi, et le monde étant averti du sens où il faut l'entendre, on ne doit nullement s'étonner de ce que l'auteur de l'*Histoire du Cas de conscience* dit si hautement ces paroles : « Or tous ceux qu'on nomme Jansénistes rejettent » et ont toujours rejeté le dogme d'une grâce nécessitante, et l'on ne sauroit en nommer un seul qui » le tienne. » En effet, on n'en sauroit nommer un seul depuis soixante-dix ans, non pas même Jansénius, qui n'ait rejeté avec évidence ce dogme absurde et chimérique de la nécessité absolue. Cet historien du *Cas de conscience*, ne hasarde rien en nous donnant ce défi. « Qu'il prouve donc par des passages » formels que ces thélogiens reconnoissent que la » grâce nécessite la volonté, et ne lui laisse aucun » pouvoir d'y résister. » Nous n'avons garde d'accepter un défi si captieux et si illusoire. Nous avouons sans peine qu'on ne trouvera jamais dans le texte de Jansénius, ni d'aucun Janséniste, ce ridicule fantôme d'une absolue nécessité *qui ne laisse aucun pouvoir*

à la volonté de vouloir autrement. L'Eglise elle-même, qui condamne avec tant de sagesse, de justice et d'horreur, le jansénisme depuis soixante-dix ans, n'a garde de le vouloir trouver dans cette chimère. C'est rendre le jansénisme impossible à trouver, que de le réduire à cette rêverie outrée, que personne ne propose jamais sérieusement. Achevons d'écouter l'historien. « Tous nos écrits, dit-il (1), » montrent que nous la détestons (cette nécessité ab- » solue qui ne laisse aucun pouvoir, etc.) et que » nous l'avons toujours détestée comme une erreur » également impie et extravagante. » Loin de contredire cet historien, nous le prenons volontiers au mot. En effet, cette nécessité absolue est *une erreur également impie et extravagante*, que le parti a toujours détestée dans tous ses écrits, et que nul homme exempt de délire ne peut jamais penser sérieusement. Que s'ensuit-il de là? que le jansénisme n'est qu'un fantôme ridicule, et que l'Eglise court ridiculement après ce fantôme qui lui échappera toujours, supposé que le jansénisme ne consiste que dans cette *extravagante* chimère. Mais si l'Eglise n'est point dans une folle et ridicule illusion depuis soixante-dix ans, il faut mettre le vrai jansénisme dans une autre nécessité plus réelle et plus sérieuse, laquelle n'étant point absolue ne peut être que relative.

Voilà donc la nécessité absolue qui est évidemment détestée par tous les écrivains du parti; ainsi le sieur Habert, ne rejetant que celle-là, ne rejette que ce qui est rejeté unanimement par tout le parti

(1) Tom. VIII, p. 108. Rem. 9.

comme une chimère extravagante. Espère-t-il de passer pour anti-janséniste en parlant comme Jansénius et comme son parti?

XVII.

Evidence avec laquelle Jansénius réduit tout son système à une nécessité relative qui varie entre les deux délectations opposées.

Parmi cent textes de Jansénius qui sautent aux yeux du lecteur, nous n'en rapporterons qu'un petit nombre qui suffiront pour démontrer cette vérité.

« De quelque grande douceur de la grâce, dit-» il (1), que la volonté puisse être saisie, elle peut » ne faire point l'acte vers lequel elle est ravie, parce » qu'elle conserve, même sous cette grâce ravissante, » un vrai pouvoir de n'agir pas, quoiqu'il soit impos-» sible de joindre le refus d'agir avec cette opéra-» tion de la grâce dans la même volonté. » Voilà l'exclusion formelle de la nécessité absolue, puisque la volonté *conserve, même sous cette grâce ravissante, un vrai pouvoir de n'agir pas*. La nécessité *absolue* est sans doute incompatible avec un *vrai pouvoir* de faire autrement.

Jansénius ajoute aussitôt qu'outre la flexibilité naturelle vers le mal, *il reste encore la concupiscence, par les tentations de laquelle l'ame peut être changée*. Voilà les tentations qui font varier la nécessité. Voilà la nécessité qui change d'objet, suivant que la délectation supérieure tourne la volonté vers le vice ou vers la vertu. Voilà la nécessité qui n'est que relative.

(1) *De Grat.* lib. VI, cap. XX.

Comme les deux délectations sont également nécessitantes, chacune à son tour, Jansénius, à qui nous avons ouï dire que la volonté conserve, *sous la grâce ravissante même, un vrai pouvoir de pécher*, assure pareillement que *le pouvoir de ne pécher pas*, c'est-à-dire la flexibilité au bien, *demeure toujours en cette vie avec la plus grande délectation du péché*. Voilà les deux délectations qui varient, et la volonté qui conserve sous chacune d'elles le pouvoir de suivre l'autre quand elle deviendra supérieure à son tour.

« Si la délectation céleste, dit encore Jansé- » nius (1), n'est pas tellement forte que les délecta- » tions des créatures lui soient inférieures, ou bien » l'homme péchera, ou bien les deux délectations » flottant tour-à-tour, il demeurera dans le milieu ; » mais si la bonne est supérieure, la volonté fera » sans doute le bien. » Vous voyez que, selon Jansénius, les deux délectations haussent et baissent comme les deux seaux d'un puits. L'accroissement de l'une fait la diminution de l'autre. La volonté change d'objet à mesure que l'un de ces deux attraits cède à l'autre qui lui est opposé. Quand les deux délectations sont égales, la volonté demeure en suspens *dans le milieu* sans pouvoir se déterminer, comme une balance demeure sans mouvement, dans l'équilibre, quand les deux poids opposés se trouvent égaux. La raison en est claire, selon le sieur Habert ; car il assure que *le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur*. Ainsi toutes les fois que le cœur est également remué par les deux plaisirs

(1) *De Grat. Chr.* lib. IV, cap. VI.

opposés, il n'a point un troisième ressort pour se remuer soi-même, et pour décider entre ces deux ressorts qui se rendent mutuellement inefficaces et sans action.

Encore une fois, voilà la nécessité qui n'est que relative à celle des deux délectations qui se trouve actuellement supérieure.

« On voit maintenant, dit ailleurs Jansénius (1), » avec une entière évidence, que cette grâce de la » divine délectation est tellement nécessaire lorsque » nous sommes dans le combat contre les délecta- » tions et contre les tentations de la terre, que si la » délectation d'en-haut n'est pas plus grande que » la terrestre qui tient notre cœur, il est impossible » que nous ne soyons pas vaincus par la foiblesse de » notre volonté : car la plus grande délectation ne » sera jamais vaincue par la moindre; mais le cœur » suivra celle qui l'attachera en lui faisant sentir » plus de douceur. »

Il faudroit fermer les yeux tout exprès pour s'aveugler, si on ne voyoit pas dans ces paroles une nécessité qui est variable, et relative à celle des deux délectations qui se trouve supérieure en chaque occasion.

Jansénius va même jusqu'à soutenir, comme son parti ne manque pas de le prétendre encore tous les jours après lui, que la délectation est moins nécessitante que la prémotion des Thomistes, parce que la prémotion est toujours absolument nécessitante par elle-même, au lieu que chacune des deux délectations n'est nécessitante que relativement au degré

(1) *De Grat. Chr.* lib. IV, cap. VI.

de supériorité, en sorte qu'elle est inefficace toutes les fois qu'elle est inférieure à la délectation contraire. La prémotion, dit Jansénius, *fait toujours agir, semper faciat facere;* au lieu que le *secours de Jésus-Christ,* qui est la délectation céleste, *n'est nullement de même ; adjutorium Christi nullo modo.* « Car la délectation victorieuse, qui est le secours » efficace, selon saint Augustin, est relative, puis- » qu'elle est victorieuse quand elle se trouve supé- » rieure à l'autre. *Nam delectatio victrix, quæ Au-* » *gustino est efficax adjutorium, relativa est. Tunc* » *enim est victrix quando alteram superat.* » Il ajoute que « s'il arrive que la mauvaise délectation » soit plus ardente, l'ame sera bornée à hésiter dans » des désirs inefficaces. »

Si nous voulions composer tout exprès des textes pour exclure avec évidence la nécessité absolue, et pour réduire tout le système de Jansénius à la seule nécessité relative qui varie entre les deux délectations, nous ne pourrions jamais rien dire de plus décisif. Ainsi le sieur Habert, en ne rejetant que la seule nécessité *absolue,* ne condamne que ce qui est autant condamné par Jansénius que par lui : d'ailleurs, sous le nom de sa nécessité morale, il admet autant que Jansénius la nécessité relative et sujette aux variations du pélerinage. Le sieur Habert espère-t-il de passer pour un sincère anti-Janséniste, quand il est aussi janséniste que Jansénius même. De plus, en quelle conscience peut-il imputer sans cesse à Jansénius, contre l'évidence du fait, d'avoir enseigné la nécessité *absolue,* et d'avoir été condamné précisément pour cette erreur ? C'est mettre le jan-

sénisme dans une chimère extravagante, où aucun Janséniste sensé n'a jamais songé à le mettre. C'est vouloir sauver le vrai jansénisme, qui consiste tout entier dans la seule nécessité relative et sujette à variation. C'est rendre les constitutions du saint Siége visiblement fausses, injustes, ridicules et tyranniques. C'est justifier Jansénius, en faisant semblant de le condamner. C'est sauver tout le vrai système de Jansénius, en affectant de condamner son livre. C'est mettre à couvert tout le vrai jansénisme, en ne condamnant que ce jansénisme inventé à plaisir pour donner le change. Si l'erreur de Jansénius n'est pas dans la nécessité relative, et si elle ne se trouve que dans la nécessité absolue, Jansénius même n'est pas janséniste, et le jansénisme n'est qu'un fantôme ridicule que l'Eglise poursuit vainement.

XVIII.

Evidence avec laquelle Calvin a rejeté autant que le sieur Habert la nécessité absolue, et s'est borné autant que lui à la nécessité relative.

Nous ne craignons pas de dire qu'il y auroit une injustice criante à condamner Calvin si on toléroit la nécessité que le sieur Habert insinue sous le nom radouci de *morale*. En ce cas, rien ne seroit plus insoutenable et plus odieux que les anathêmes du concile de Trente. Si le lecteur en doute, nous le conjurons d'écouter Calvin, qui rejette la nécessité absolue, et qui se borne à la relative.

1° Calvin rejette autant que le sieur Habert la contrainte de la volonté dans son propre acte qui est son vouloir. Il fait, dit-il (1), parlant de l'homme,

(1) *Instit.* lib. II, cap. II.

ce

ce *qu'il fait, de volonté, et non par contrainte.* Il avoit dit un peu au-dessus : « Je reçois volontiers » cette distinction, sinon qu'en icelle nécessité est » mal confondue avec contrainte. » Et ailleurs : « Il » péche, dis-je, par une affection très-encline, et non » pas étant contrainte de violence ;..... du mouve- » ment de sa propre cupidité, etc. (1) » Calvin ne se lasse jamais de protester que la nécessité est sans contrainte. Il la nomme *nécessité volontaire.* C'est ce qui lui fait dire contre Pighius ces paroles : « Je » répète ce que j'ai déjà dit dans mon *Institution,* » savoir, que je ne suis pas assez superstitieux sur » les termes pour vouloir en faire le sujet d'une dis- » pute, pourvu que l'on conserve une explication » saine du fond de la chose. Si on entend par la » liberté ce qui est opposé à la contrainte, j'avoue » et je soutiens constamment qu'il y a un libre ar- » bitre. Je tiens même pour hérétique quiconque » pense autrement. J'ajoute que la contrainte pour » les actes propres de la volonté est une contradic- » tion (2). »

2° Il admet partout le terme d'*élection* ou choix de la volonté. « Nous avons vu, dit-il (3), que l'é- » lection appartient à icelle volonté plus qu'à l'en- » tendement. » Il ajoute que la grâce produit en nous *tant le choix que la volonté; quæ in corde et electionem et voluntatem formet* (4). Quand il veut définir une volonté contrainte, il dit que c'est celle qui seroit *inclinée d'un côté ou d'un autre, non par son propre gré, ni par le mouvement intérieur de son*

(1) *Instit.* lib. II, cap. II, n. 5. — (2) *Cont. Pigh.* pag. 133. — (3) *Instit.* lib. II, cap. II, n. 26. — (4) Ibid. cap. III, n. 13.

élection, etc. *Quæ non sponte suâ, nec interiore electionis motu inclinatur*, etc. (1) Vous voyez qu'il n'exclut l'élection que de la seule contrainte, et qu'il admet l'élection en tout acte non contraint.

3o Il déclare, comme le sieur Habert, *qu'il se borne à établir*, selon saint Augustin, *une grâce efficace par elle-même; quam ut efficacem ex se ipsa gratiam doceat* (2). Voilà le premier écrivain en qui nous ayons trouvé cette expression équivoque et captieuse dont le parti abuse sans cesse. Un Janséniste croit avoir démontré la pureté de sa foi, et confondu tous ses adversaires, dès qu'il a protesté qu'il ne veut enseigner *que la grâce efficace par elle-même*. Mais qui est-ce qui a appris au parti à parler ce langage? C'est Calvin, ennemi implacable du libre arbitre. Calvin se contente de dire *que les cœurs des hommes pieux sont conduits efficacement par l'esprit de Dieu, en sorte qu'ils le suivent avec une volonté inflexible. Sic efficaciter gubernari divinitus piorum corda, ut inflexibili sequantur affectu* (3). Calvin ne manque pas de citer, comme le sieur Habert, ce fameux endroit de saint Augustin, *en sorte que la volonté de l'homme soit invinciblement et inévitablement conduite par la grâce de Dieu*. Ainsi Calvin est très-content, pourvu qu'on dise avec le sieur Habert, que la grâce est *efficace par elle-même*, en sorte qu'elle met *invinciblement la volonté en acte*. On auroit bien de la peine à trouver, dans tous les textes les plus odieux de cet hérésiarque, une expression plus dure que celle du sieur Habert qui dit:

(1) *Contr. Pigh*, pag. 133. — (2) *Instit.* lib. II, cap. III, n. 10. — (3) Ibid.

Elle tient son effet d'elle-même, non du consentement de la volonté. Nous avons vu que Calvin se contente qu'on admette une *élection* de la volonté, pourvu qu'on ajoute que la grâce *la forme dans le cœur.*

Enfin Calvin, qui déclare sans cesse qu'il rejette toute contrainte, et qu'il ne veut qu'une douce nécessité, n'avoit garde de dire, comme le sieur Habert, que sa grâce efficace par elle-même lie plus *fortement* la volonté que si elle étoit attachée *par des chaînes de fer.*

4° Calvin n'a jamais dit que la nécessité qui résulte de cet attrait invincible, soit *physique,* et encore moins *absolue.* Il méprisoit trop ce langage de l'Ecole pour s'y amuser. L'unique point auquel il s'arrête, comme au seul réel et décisif, est que cette nécessité soit invincible comme l'attrait qui la produit. Tout le reste lui paroît puéril, et il ne daigne pas y entrer. Il compte sa victoire complète sur l'Eglise pour tout l'effectif, pourvu qu'on lui passe une *nécessité volontaire* qui vienne d'un attrait inévitable et invincible par soi-même. Il est content pourvu que cet attrait *tienne son effet de soi-même, non du consentement de la volonté.*

5° A cette condition, que le sieur Habert lui accorde, il se relâche sur le terme équivoque de libre arbitre. « Le nom de franc arbitre, dit-il (1), est toujours demeuré entre les Latins..... Les Grecs n'ont
» point eu honte d'usurper un mot plus arrogant,
» par lequel ils signifient que l'homme a puissance
» de soi-même..... Pourtant si quelqu'un se permet
» d'user de ce mot en saine intelligence, je ne lui

(1) *Instit.* lib. II, cap. II, n. 4.

» en ferai grande controverse, pourvu que la grâce » tienne son effet d'elle-même, non du consentement » de la volonté (1). » Calvin *permet* sans peine que l'on donne, *si on le veut, le nom de libre arbitre* à cette volonté de l'homme. *Ita homini tale relinquitur liberum arbitrium, si appellare ita libet* (2).

6o Il ne reste qu'à demander à Calvin quelle est la source de cette *nécessité volontaire*. Il répond qu'elle vient d'*un sentiment de délectation qui est imprimé en nous; impresso delectationis affectu* (3). Il dit ailleurs (4) que la volonté est *mue par la délectation et par sa propre cupidité; delectatione et proprio appetitu movetur*. Voilà précisément la nécessité que le sieur Habert nomme *morale;* Calvin la nomme volontaire, parce qu'elle détermine la volonté. Elle n'est pas moins invincible selon le sieur Habert que selon Calvin, et elle n'est pas moins *morale* selon Calvin que selon le sieur Habert. Elle est également invincible des deux côtés, puisqu'elle met des deux côtés *la volonté invinciblement en acte*, et qu'elle *tient son effet d'elle-même, non du consentement de la volonté*. Elle est également *morale*, puisque, selon Calvin, elle détermine la volonté par le *sentiment de délectation qu'elle lui imprime*, et que, selon le sieur Habert, elle *opère en délectant*. Calvin dit que la volonté *est mue par la délectation*, et le sieur Habert lui répond: *Le plaisir est le seul ressort qui remue la volonté*. D'ailleurs la nécessité de Calvin est *morale* comme celle du sieur Habert, puisqu'elle *regarde les mœurs*, c'est-à-dire les vertus et les

(1) *Instit.* lib. II, cap. II, n. 8.—(2) Ibid. cap. III, n. 14.—(3) Ibid. —(4) *Cont. Pigh.* lib. III.

vices: *quod ad mores pertinet*. Ici on ne sauroit trouver aucune différence réelle entre ces deux auteurs pour le point de la délectation nécessitante. Le sieur Habert osera-t-il dire, comme Jansénius (1), qu'on ne doit point être indigné contre saint Augustin, s'il pense comme Calvin; mais plutôt qu'il faut féliciter Calvin, s'il pense comme saint Augustin.

XIX.

Réfutation de la différence que le sieur Habert peut alléguer entre sa nécessité *morale* et la nécessité volontaire de Calvin.

Le sieur Habert dira sans doute de la nécessité de Calvin, ce qu'il a dit de celle de Jansénius, savoir qu'elle est *physique et absolue*. Mais il est facile de démontrer que la nécessité de Calvin n'est pas plus *physique et absolue* que celle du sieur Habert, et qu'elles sont toutes deux également relatives, et sujettes à variation. Il est vrai que, selon Calvin, les élus sont établis dans une justice qui est en un certain sens fixe et invariable, parce que les élus sont, suivant Calvin, impeccables et sans cesse agréables à Dieu. Ce n'est pas qu'ils ne pèchent, mais c'est que les péchés qu'ils font ne leur sont point imputés. Dieu, selon Calvin, regarde en eux, non ces fautes passagères qui seront bientôt réparées, mais son propre décret d'élection qui les rend l'objet éternel de sa complaisance. De là on pourroit conclure que la nécessité de Calvin est absolue, fixe et invariable; au lieu que celle du sieur Habert est relative et sujette à variation. Mais cette objection tombe d'elle-même dès qu'on l'examine de près.

1° Supposé que les élus fussent, selon Calvin,

(1) *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. XXI.

dans une nécessité invariable, la nécessité de Calvin ne seroit pas plus contraire au libre arbitre que la nécessité relative et sujette à variation du sieur Habert. D'un côté, une nécessité passagère n'est pas moins nécessitante pour le temps où elle dure, qu'une nécessité fixe l'est pour toujours; comme une fièvre intermittente n'est pas moins une vraie fièvre pendant l'accès, qu'une fièvre continue l'est tous les jours de la maladie. D'un autre côté, qu'importe que la nécessité vienne tour à tour de deux délectations contraires, ou qu'elle vienne sans intervalle d'une seule délectation. La nécessité n'en est pas moins une nécessité réelle pour venir tour à tour de deux causes nécessitantes, que si elle ne venoit que d'une seule cause. Alors les deux causes varient entre elles, mais la nécessité qui en résulte ne varie jamais. C'est ainsi qu'un esclave qui appartiendroit tour à tour à deux maîtres, se trouveroit en changeant de maître dans une servitude sans intervalle. Dans cette supposition, la nécessité qui détermineroit la volonté de l'homme changeroit d'objet; mais la nécessité seroit toujours uniforme et égale en soi, puisque ce seroit toujours le *plaisir, seul ressort qui remue le cœur*, par lequel la volonté seroit sans cesse nécessitée. Si le sieur Habert ne se distingue de Calvin qu'en disant que notre volonté est nécessitée tour à tour par deux délectations, au lieu que Calvin soutient qu'elle est toujours nécessitée par une seule délectation, il est clair comme le jour que cette différence n'a rien de sérieux pour la liberté. On n'est point plus libre sous deux causes nécessitantes que sous une seule.

2° Cette objection disparoît dès qu'on examine le vrai systême de Calvin. Cet hérésiarque veut, il est vrai, une justice fixe et invariable dans les élus; mais il ne veut point que la délectation nécessitante des élus ne varie jamais. Il veut seulement que cette variation, avec les péchés qu'elle cause, ne leur soit point imputée, et qu'elle n'interrompe jamais la complaisance fixe avec laquelle Dieu regarde éternellement ces hommes par rapport au décret d'élection qui les détermine à être unis à lui dans l'éternité. En un mot, selon Calvin, Dieu regarde en eux, non ce qu'ils sont dans le monde où ils pèchent, mais ce qu'ils seront éternellement. Ainsi Calvin suppose tout autant que le sieur Habert la vicissitude ou variation de la volonté de chaque homme entre les deux délectations opposées. Il ne s'éloigne du sieur Habert qu'en ce qu'il soutient que Dieu, malgré cette variation des deux plaisirs nécessitans, ne considère chaque homme pour le condamner ou pour le justifier à ses yeux, que du côté de son décret d'élection pour l'éternité. D'ailleurs il est évident que la nécessité de Calvin n'est point *absolue*, mais relative et sujette à variation.

Ecoutons-le lui-même; demandons-lui si l'homme élu qui veut le bien, le veut avec une *négation de tout pouvoir* de ne le vouloir pas, et s'il a perdu la capacité d'être prévenu de la délectation du mal.

1° Il dit, en parlant des vertus des infidèles : « Aucuns ont fait plusieurs actes excellens, et se sont » portés honnêtement dans tout le cours de leur » vie (1). » Voilà des infidèles qui ont eu la bonne

(1) *Instit.* lib. II, cap. III, n. 3.

délectation, puisqu'ils ont *fait plusieurs actes excellens*, et en qui, néanmoins, cette bonne délectation n'a pas été uniforme et invariable. Il ajoute que si Dieu permettoit à tous les hommes de suivre leurs cupidités à brides avalées, il n'y en auroit nul qui ne démontrât par expérience que tous *les vices dont saint Paul condamne la nature humaine, seroient en lui* (1). Vous voyez que la délectation n'est point fixe et invariable dans le cœur des hommes, mais que Dieu la fait hausser ou la fait baisser suivant qu'il lui plaît de retenir la *bride* ou de lâcher la main. C'est relativement à la délectation du mal retenue ou lâchée, que chaque homme se trouve nécessité à plus ou moins pécher.

2° Calvin suit les principes qu'il vient d'établir, savoir, que les infidèles mêmes, qui sont d'ordinaire dominés par la mauvaise délectation, varient quelquefois en faveur de la bonne, *et font plusieurs actes excellens* (2). C'est pourquoi il ne veut pas que *nous fassions Catilina semblable à Camillus*, et que la différence qui est entre ces deux Païens montre *que la nature, quand elle est bien menée, n'est pas du tout dépourvue de bonté*. Voilà sans doute une bonne délectation dans Camille qui n'étoit pas dans Catilina; car la mauvaise délectation ne peut point avoir été la source de *ces actes excellens* de Camille et des autres Païens vertueux. On expliquera comme on voudra cette bonne délectation des hommes ennemis de Dieu : elle ne peut pas avoir été invariable. De plus, Calvin ne craint pas de dire que les délectations passagères qui ont produit « ces actes excel-

(1) *Instit.* lib. II, cap. III, n. 3. — (2) Ibid. n. 4.

» lens..... ne sont pas communes à la nature, mais » sont grâces spéciales du Seigneur, lesquelles il dis» tribue même aux méchans, selon la manière et » mesure que bon lui semble. » Ici rien n'est représenté comme absolu et uniforme, mais au contraire tout y est dépeint comme relatif aux desseins de Dieu, et variable au gré de ses conseils sur chaque homme.

3° Venons aux élus: « Ceux même, dit Calvin, » qui sont bien affectionnés sont sujets à tant de dé» bauchemens pour être distraits, qu'ils s'évanoui» roient bientôt, ou s'écouleroient comme eau, s'ils » n'étoient fortifiés en constance. » Il parle ici des élus, tels que David. Vous voyez qu'ils sont, selon lui, *sujets à tant de débauchemens*, c'est-à-dire tant de variations et de péchés, qu'ils tomberoient à tout moment, si Dieu ne les soutenoit par un secours spécial. Qu'y a-t-il de plus opposé à une nécessité absolue et invariable? Calvin remarque que David prie Dieu que l'iniquité ne domine point en lui, c'est-à-dire, qu'entre les deux délectations qui venoient, la mauvaise ne devienne point supérieure à la bonne. C'est pourquoi cet auteur parle encore ainsi: C'est que « par sa grâce la volonté est » incitée à aimer le bien, inclinée à le désirer, et » émue à le chercher et s'y adonner davantage, que » cet amour, désir et effort ne défaillent point, etc. » Voilà la grâce qui a besoin d'être renouvelée pour *chaque acte en particulier*, comme parle saint Augustin, *ad singulos actus;* faute de quoi la volonté ne pourroit plus que *défaillir*. Cette volonté, loin de se trouver dans une nécessité absolue, fixe et invariable de vouloir le bien, a besoin d'être en chaque

moment *incitée, inclinée, émue.* Ce n'est que par effort et par secousse qu'elle y tend. Loin d'être dans une nécessité absolue et immuable de vouloir ce bien, elle a besoin que la main de Dieu recommence à tout moment à la soutenir, faute de quoi elle retomberoit sans cesse par son propre poids dans le mal.

4° Mais écoutons encore Calvin, qui parle de la volonté du juste ou élu, que la bonne délectation détermine à la piété. « Etant gouvernée d'icelle, dit- » il (1), jamais elle ne défaut; étant délaissée, incon- » tinent elle trébuche. » Volonté du juste même qui *trébuche* dans le péché. Voilà une nécessité de trébucher, ou de ne défaillir point, qui est entièrement relative à la délectation variable. Le sieur Habert ne pourroit rien dire de plus spécieux en faveur de la nécessité *morale.*

5° Aussi voyons-nous que Calvin explique sa nécessité d'une façon qui la rend toute relative à *l'impression d'un sentiment de plaisir,* laquelle ne dure qu'autant que ce plaisir même se fait sentir; *impresso delectationis affectu.* Dès que ce *plaisir, seul ressort qui remue le cœur,* ne se fait plus sentir, il faut que Dieu en renouvelle l'impression, faute de quoi la volonté n'auroit que trop le pouvoir de changer.

6° Ne nous lassons point d'écouter Calvin pour mieux entendre ce que l'Eglise a anathématisé dans sa doctrine. Il déclare que les *fidèles,* qui sont, selon lui, les justes et les élus, sont dans *un combat perpétuel,* et qu'en cet état, l'homme, comme désespéré, se juge perdu; *perpetuum esse fidelibus cer-*

(1) *Instit.* lib. II, cap. III, n. 14.

tamen, etc....... *quasi desperatus, seipsum exilio adjudicat*, etc. (1).

C'est la foi qui soutient le cœur des hommes pieux parmi ces secousses. Il nomme cet état une division de la chair et de l'esprit. Il assure que l'homme en cet état *est troublé par le témoignage de son iniquité; suæ iniquitatis testimonio trepidat* (2). Il prétend que cette *variation arrive par l'imperfection de la foi* de cet homme élu; *quæ variatio ex fidei imperfectione contingit*. Voilà, sans doute, une nécessité sujette à *variation* malgré la délectation nécessitante. L'incrédulité, ajoute Calvin, *ne blesse point mortellement par ses traits les cœurs pieux* des élus, *mais elle les infecte, ou du moins elle les blesse en sorte que la blessure puisse être guérie* (3). Voilà sans doute des variations jusque dans la foi. Il dit que cet élu est comme *un soldat qui est réduit à lâcher le pied et à reculer un peu* (4). De plus, quand la foi elle-même *est blessée, c'est comme si le bouclier de ce soldat étoit rompu par le coup, mais non pas entièrement percé*. Il va jusqu'à *avouer* qu'il arrive de temps en temps certaines interruptions de la foi, suivant *que l'imbécillité* de l'élu *est tournée çà et là par ces violentes secousses, et que la lumière de la foi est éteinte dans ces profondes ténèbres. Neque tamen inficior quod nuper dixi, quasdam interdum interruptiones fidei contingere*, etc..... *suffocatur ejus lumen* (5).

Calvin ne craint pas de condamner comme un péché la fraude de Rébecca qui fit donner à Jacob la

(1) *Instit.* lib. III, cap. IV, n. 17 : pag. 145. — (2) Ibid. n. 18 pag. 146. — (3) Ibid. n. 21 : pag. 146. — (4) Ibid. — (5) Ibid. n. 24 : pag. 147.

bénédiction dont Esaü fut privé, et il dit que les justes tombent dans des *égaremens contre la foi; errores fidei.* Il est évident que *ces égaremens contre la foi,* comme par exemple cette fraude qu'il impute à Rébecca, ne peuvent point venir de la délectation céleste, et qu'il faut par conséquent que la délectation varie jusque dans les élus. « Tous les auteurs » remplis de la saine doctrine, dit encore cet héré» siarque (1), conviennent entre eux en ce point, » qu'il demeure dans l'homme régénéré un foyer de » péché, d'où s'échappent continuellement les cupi» dités qui l'attirent et qui l'excitent au dérèglement. » Ils avouent que ces saints sont encore tellement » saisis par la maladie de la concupiscence, qu'ils » ne peuvent empêcher qu'ils ne soient de temps en » temps flattés et émus pour l'impureté, pour l'ava» rice, pour l'ambition et pour les autres vices..... » Saint Augustin n'ose donner à cette maladie le nom » de péché;.... mais nous croyons que c'en est un. »

Calvin assure de plus, « qu'encore qu'il n'y ait » que les élus qui soient illuminés par la foi, et qui » sentent véritablement l'efficacité de l'Evangile, il » paroît néanmoins par l'expérience que les réprou» vés sont quelquefois TOUJOURS du même sentiment » que les élus, en sorte qu'ils ne se trouvent en rien » différens des élus. Il n'y a donc aucun inconvénient » de voir que le goût des dons célestes leur soit at» tribué par l'Apôtre, et que Jésus-Christ même leur » attribue la foi pour un temps; *temporalis fides.* Il » ajoute que Dieu les éclaire par un sentiment pré» sent de sa grâce qui s'évanouit dans la suite. »

(1) *Instit.* lib. III, cap. III, n. 10: pag. 156.

Enfin Calvin reconnoît qu'il est « constant par la » doctrine de l'Eglise et par l'expérience journalière, » que les réprouvés sont quelquefois touchés du sen- » timent de la grâce de Dieu. » D'où il conclut « qu'il est nécessaire que le désir d'un amour mu- » tuel (entre Dieu et eux) soit excité dans leur cœur. » C'est ainsi, dit-il, qu'une pieuse affection régna » pour un temps dans Saül pour aimer Dieu. Comme » il savoit que Dieu le traitoit en père, il étoit saisi » de la douceur de sa bonté. *Ad tempus viguit pius » affectus ut Deum amaret:.... bonitatis ejus dulce- » dine capiebatur.* » Voilà Saül réprouvé, qui, selon Calvin, a aimé Dieu pendant quelque temps. Pendant ce temps il a été saisi de la délectation céleste *qui s'évanouit dans la suite.* Voilà la délectation qui varie pendant le pélerinage. Elle prévalut quelque temps dans le cœur de Saül. *Viguit... ut Deum amaret*, etc. *dulcedine capiebatur*, etc. D'ailleurs nous venons de voir que, selon Calvin, Rébecca et les autres élus font des actions de *fraude*, et d'autres déréglemens, qui ne peuvent venir que de la mauvaise délectation qui prévaut en eux dans ce moment. Ainsi, selon cet auteur, les deux délectations varient dans les élus et dans les réprouvés.

Calvin n'a pas pu mettre sérieusement en doute si chaque homme sent toujours invariablement le même plaisir pour le vice et pour la vertu. Il ne pouvoit pas ignorer que le même homme sent des plaisirs bien opposés, quand il goûte les consolations d'un transport de ferveur, et quand il se trouve flatté par les plus dangereuses tentations. Calvin, qui avoit tout lu saint Augustin, n'ignoroit pas ce que ce Père

dit sur l'expérience journalière du monde entier: « Tantôt l'homme est délecté, tantôt il n'est pas dé» lecté; afin qu'il sache que c'est non par sa puis» sance, mais par le don de Dieu... qu'il a cette délec» tation (1). » Voilà la délectation qui varie par ses inégalités, et même par ses intervalles. Calvin ne pouvoit pas mettre en doute cette variation de plaisir qui est si claire dans saint Augustin, et qui l'est encore plus dans l'expérience de tout le genre humain. Nous avons vu qu'il dit qu'elle est constante par la doctrine de l'Ecriture et par l'expérience journalière; il ne vouloit donc qu'une nécessité relative aux délectations variables.

7° On ne sauroit s'imaginer que Calvin ait cru que David, par exemple, étoit invariablement affecté du même plaisir céleste quand il chantoit ses cantiques dans un transport divin, et quand il commettoit un adultère avec un homicide pour contenter sa brutale passion. Tout de même, il est visiblement impossible de s'imaginer que Calvin ait voulu soutenir que saint Paul étoit saisi du même plaisir céleste quand *il ne respiroit que sang et que carnage contre les disciples de Jésus-Christ,* que quand il étoit l'apôtre des nations *ravi jusques au troisième ciel.*

Il est clair comme le jour que, selon Calvin, les deux délectations opposées varient, qu'elles font même varier les actes de la volonté, et que la nécessité est toujours relative à ces variations, quoique la complaisance de Dieu à l'égard des élus, en vue de son décret, et de ce qu'ils seront éternellement,

(1) *De Pecc. mer.* lib. II, cap. XVII, n. 27 : tom. X, pag. 55.

ne varie jamais. De là il faut conclure que la nécessité que Calvin nomme *volontaire* est aussi relative et aussi sujette à variation, que celle qui est nommée *morale* par le sieur Habert. De là il faut conclure que Calvin n'a jamais songé à soutenir la nécessité absolue, et que le parti a trop hardiment imposé au monde en soutenant que l'erreur de Calvin ne consiste que dans cette chimère.

XX.

Impossibilité où le sieur Habert se trouve d'imputer son système à saint Augustin, à moins qu'il n'établisse par son système la nécessité et l'impuissance physique.

Il est clair comme le jour que le sieur Habert ne peut fonder son système des deux délectations que sur l'autorité de saint Augustin. Il n'oseroit prétendre le trouver ni dans les autres Pères, ni dans saint Thomas, ni dans les écoles qui ont fleuri depuis plus de cinq cents ans. Toute ressource de tradition lui manque, si saint Augustin lui manque en ce pressant besoin. Otez-lui cette autorité, il ne lui en reste plus aucune. Il demeure garant d'un système inoui dans toutes les écoles catholiques avant Jansénius. S'il veut remonter plus haut, il ne peut appeler à son secours que Calvin. Si saint Augustin lui échappe, son système est convaincu de nouveauté, et on en trouve la source empoisonnée dans les novateurs les plus odieux. Il est donc évident que ce système ne mérite pas même d'être écouté, à moins qu'il ne cadre juste avec le texte de saint Augustin. Or, est-il qu'on ne pourroit vouloir le faire cadrer avec le texte de ce Père sans établir inévitablement la né-

cessité et l'impuissance physique, dont le sieur Habert avoue que tout Catholique doit avoir horreur. Donc le sieur Habert ne peut point imputer son système à saint Augustin sans faire enseigner à ce Père une hérésie monstrueuse : donc le sieur Habert ne peut point se prévaloir de l'autorité de ce Père. Voilà la preuve démonstrative de cette vérité.

1º Selon saint Augustin, la grâce intérieure et actuelle est nécessaire pour chaque acte en particulier et pris séparément; en sorte que la grâce qui fait faire un acte a besoin d'être donnée de nouveau, s'il s'agit d'en faire un second. De plus, la grâce qui suffit pour un acte facile contre une légère tentation, ne suffit pas pour un acte difficile contre une tentation plus violente. La grâce propre à chaque acte est proportionnée à la difficulté actuelle de cet acte-là, en telle et telle circonstance. C'est ce que saint Augustin exprime par ces mots : *Datur ad singulos actus.*

2º Cette grâce propre à chaque acte est tellement nécessaire, selon saint Augustin, que sans elle l'acte commandé est physiquement impossible. Voilà ce que ce Père propose contre Pélage comme un dogme de foi. Il répète sans cesse cet oracle de l'éternelle vérité : *Sans moi vous ne pouvez rien faire.* Il veut que ces paroles si générales n'exceptent rien pour les actes pieux. Il prétend qu'elles excluent tout pouvoir réel et sérieux pour l'exercice de la liberté, à l'égard des actes commandés. Il soutient que si on éludoit cette décision de Jésus-Christ en alléguant je ne sais quel pouvoir indépendant de cette grâce, Pélage triompheroit de la grâce même.

Voilà

Voilà donc, selon saint Augustin, une entière impuissance de faire chaque acte commandé, sans la grâce spéciale, et pour ainsi dire individuelle, qui est proportionnée à l'actuelle difficulté de cet acte.

Ce Père ajoute, à chaque page de ses écrits, que *l'arbitre n'est libre qu'autant qu'il est délivré*, et qu'il n'est délivré que par cette grâce propre à chaque acte pris séparément. Sans cette grâce propre et singulière pour chaque acte, l'homme *ne peut pas même avoir le libre arbitre* (1). Dès qu'un juste se trouve privé de cette grâce proportionnée à la difficulté présente de chaque acte, chaque acte commandé lui est aussi physiquement impossible qu'il est physiquement impossible *de naviger sans navire, de parler sans voix, de marcher sans pieds, et de voir sans lumière* (2).

Le sieur Habert oseroit-il soutenir qu'un homme a le pouvoir physique *de naviger sans navire, de parler sans voix, de marcher sans pieds, et de voir sans lumière?* Y eut-il jamais une impuissance plus physique que celle-là ? Oseroit-il dire que l'arbitre de ce juste a un pouvoir prochain de faire l'acte commandé, sans être actuellement délivré par la grâce propre à cet acte ? Ne seroit-ce pas enseigner *la très-scélérate impiété de Pélage*, pour parler comme saint Augustin, que d'oser dire que l'homme peut faire l'acte commandé sans avoir la grâce propre et proportionnée à la difficulté présente de cet acte : *ad singulos actus*. Un esclave a-t-il le pouvoir prochain de courir avant que d'être

(1) *Op. imp. c. Jul.* lib. III, n. 110 : tom. X, pag. 1096. — (2) *De Gest. Pel.* cap. I, n. 3 : pag. 192.

délivré des chaînes par lesquelles il est retenu. Le sieur Habert se résoudroit-il à dire que la volonté de l'homme peut être délivrée de la délectation supérieure du mal par la délectation inférieure du bien. Veut-il que le foible plaisir prévale sur le fort? Veut-il qu'un poids léger en entraîne un autre très-pesant. La règle de physique ne s'y oppose-t-elle pas invinciblement? Veut-il que, dans ce combat des deux délectations inégales, la volonté ait en soi-même assez de force propre, et indépendante de ces deux plaisirs opposés, pour décider contre le plus fort en faveur du plus foible? Le sieur Habert ne dit-il pas tout au contraire que *le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur?* Le cœur n'a donc, selon le sieur Habert, aucun *ressort* propre et indépendant du plaisir qui lui donne de quoi se remuer lui-même, pour décider en faveur du plus fort plaisir contre le plus foible. Vouloir malgré le plus grand plaisir, c'est, selon le sieur Habert, *naviger sans navire, et parler sans voix* (1). L'impuissance physique de tout homme qui se trouve en cet état saute aux yeux dans le système du sieur Habert. Jamais, ni Jansénius, ni Calvin, ni Luther n'ont pu imaginer une impuissance plus physique que celle dont parle saint Augustin, qui est celle de *naviger sans navire*, etc. Or cette impuissance est, selon ce Père, le vrai dogme de foi contre la *très-scélérate impiété* de Pélage. Il faut donc tomber dans la *très-scélérate impiété* de Pélage, ou avouer de bonne foi que tout acte commandé pour lequel

(1) N'est-ce pas saint Augustin qui le dit de la grâce, non M. Habert du plus grand plaisir? (*Note du P. Le Tellier.*)

un juste n'a pas la grâce propre et singulière pour cet acte précis, est dans une impuissance aussi physique de le faire, que de *naviger sans navire*, etc.

Que nous reste-t-il à faire, sinon de demander au sieur Habert qu'il choisisse comme il lui plaira. C'est ici qu'il trouvera le foible inévitable de sa cause. Ou la délectation supérieure est la grâce de saint Augustin, nécessaire *à chaque acte en particulier, ad singulos actus*, ou elle ne l'est pas. Si elle ne l'est pas, son système est dépourvu de l'unique autorité qui puisse le soutenir, et il tombe sans aucune ressource! Si au contraire, la délectation supérieure du bien est la grâce de saint Augustin, nécessaire pour *chaque acte en particulier*, tout juste qui est privé de la délectation supérieure du bien, et qui a au contraire la délectation supérieure du mal, dans le moment précis qui décide du mérite ou du démérite par rapport à un tel acte commandé, se trouve dans une impuissance aussi physique d'accomplir le commandement pour ne pécher pas, *que de naviger sans navire, de parler sans voix*, etc. Il n'y a point de milieu; il faut que le sieur Habert renonce à l'autorité de saint Augustin, ou qu'il admette l'impuissance physique pour tous les cas où la délectation du bien supérieure manque aux hommes.

XXI.

Première des cinq propositions, qui est pure dans son sens propre et naturel, si le système du sieur Habert est véritable.

Il faut d'abord remarquer que la première des cinq propositions, prise dans toute la rigueur de la

lettre, ne contient aucune expression universelle et absolue. Elle ne parle point, comme le parti voudroit qu'on le crût, de tous les commandemens. C'est à *quelques commandemens* qu'elle est bornée. Elle ne parle point de tous les *justes*, sans exception, mais seulement de ceux d'entre les *justes qui veulent et qui s'efforcent*, sans faire l'acte commandé. Elle ne parle point d'une impossibilité fixe, naturelle et absolue *durant tout le cours de la vie*, mais seulement d'une impossibilité accidentelle, passagère et relative *aux forces présentes* de ces justes. Enfin, elle n'exprime nullement une impuissance absolue, même *avec la grâce la plus grande et la plus efficace*. Au contraire, la proposition énonce clairement une impuissance purement relative à la privation de *la grâce qui rendroit le commandement possible* dans ce moment-là.

Ainsi rien n'est plus forcé, plus outré, plus illusoire, plus contraire à l'évidence du texte, que le sens de l'impossibilité absolue, que le parti veut donner à cette proposition. Au contraire, rien n'est si naturel, si précis et si littéral, que le sens de l'impossibilité relative que le sieur Habert nomme morale. Dès qu'on suppose un juste qui a huit degrés de délectation pour le mal, et qui n'en a que quatre pour le bien, en sorte que la mauvaise délectation *tient* alors, dans ce juste, son effet d'elle-même, non *du consentement de la volonté*, il est clair comme le jour que le commandement est alors impossible à ce juste, d'une impossibilité relative *à ses forces présentes*, et à la délectation supérieure du bien qui lui est refusée. Dans ce cas, ce juste est

dans une impuissance aussi physique de faire l'acte commandé, que de *naviger sans navire*, etc. Dans ce moment, qui décide du mérite et du démérite, *ce juste est plus fortement* lié au mal que s'il l'étoit *par des chaînes de fer*. Calvin et Luther ont pu, si vous le voulez, imaginer une impossibilité des commandemens plus générale et plus fixe que celle-là; mais ils n'ont jamais pu en concevoir une plus physique et plus invincible pour les commandemens sur lesquels elle tombe, et pour le temps où elle dure. Voilà sans doute le vrai sens de Jansénius, qui convient également et au texte formel de la proposition, et à son systême. Tout juste qui veut et qui s'efforce en vain au moment de sa chute, ne peut avoir, selon Jansénius et selon le sieur Habert, dans ce moment précis, que la délectation inférieure du bien avec la délectation supérieure du mal. Alors tout juste *se trouve plus fortement lié* au mal, que s'il l'étoit *par des chaînes de fer*, et il se trouve dans l'actuelle impossibilité d'accomplir le commandement qui le presse, puisque le plaisir corrompu qui le domine *tient son effet*, qui est le crime, *de soi-même*, c'est-à-dire de son actuelle supériorité sur le plaisir de la vertu, non du consentement de la volonté de l'homme. Encore une fois, voilà le sens propre, naturel et littéral qui saute aux yeux du lecteur dans le texte de la proposition, et dans tout le livre de Jansénius. Il ne reste qu'à changer les noms, et qu'à dire que c'est le sens propre et naturel du systême du sieur Habert.

Qu'il dise tant qu'il lui plaira, que son impuissance n'est que relative et passagère. Il n'en sera pas

moins conforme au texte de la proposition, et au système de Jansénius. Le texte de la proposition n'exprime qu'une impuissance passagère, et relative aux forces présentes : *secundùm præsentes quas habent vires*. Si les *forces présentes*, qui ne suffisent pas, devenoient plus grandes, l'acte impossible en ce moment-là deviendroit possible, et même nécessaire au moment suivant. Cette impuissance n'est que relative à la privation de la grâce, qui en feroit d'abord la possibilité. *Deest quoque illis gratia quâ possibilia fiant*. L'impossibilité des commandemens est donc aussi relative et aussi passagère selon Jansénius que selon le sieur Habert. Elle est aussi physique et aussi invincible selon le sieur Habert que selon Jansénius, puisqu'elle est plus forte que *des chaînes de fer*.

Veut-on voir une démonstration pour ainsi dire géométrique de cette vérité? nous l'avons déjà faite, mais il faut la répéter par rapport à cette première proposition de Jansénius. Il n'y a qu'à se représenter les deux plaisirs opposés, dont l'un en montant fait descendre l'autre, comme les deux seaux d'un puits se font mutuellement hausser et baisser tour à tour. Supposons, suivant cette comparaison sensible, qu'un juste se trouve tout-à-coup inévitablement avec quatre degrés du bon plaisir et huit du mauvais. Il est fort visible que ces deux plaisirs ont quatre degrés de force qui leur sont communs, et par lesquels ils sont égaux. Ces quatre degrés communs s'épuisent de part et d'autre à faire le contre-poids, et à conserver l'équilibre. Ce contre-poids est une espèce de compensation entre ces deux plaisirs égaux

et opposés. Ces deux plaisirs entre-détruisent leur action de part et d'autre; ils se rendent comme nuls, et sans aucune vertu. La volonté se trouve suspendue entre eux, comme si elle n'étoit excitée par aucun des deux. Ainsi, pendant qu'on ne suppose que ces quatre degrés communs qui rendent les deux plaisirs entièrement égaux en force, vous devez conclure que la volonté demeure indéterminée, et incapable de se déterminer, parce qu'elle n'a aucun ressort libre de plaisir qui la remue d'aucun côté, par préférence à l'autre. Ces quatre degrés communs sont donc comme nuls et sans action.

Venons maintenant aux quatre degrés qui restent encore au mauvais plaisir dans toute leur force, après que les quatre degrés communs ont été épuisés et rendus nuls de part et d'autre. Alors ces quatre degrés restant seuls en toute liberté, et sans aucun contre-poids du plaisir opposé, ils deviennent *le seul ressort qui remue le cœur ;* alors ils agissent comme s'ils étoient seuls dans l'ame. C'est ainsi que quand vous mettez un poids de quatre livres d'un côté, et de l'autre un poids de huit livres, les quatre premières livres qui sont communes entre ces deux poids opposés, commencent par se compenser et se rendre mutuellement nulles par le contre-poids, après quoi, celui des deux poids auquel il reste encore quatre livres franches (la compensation étant achevée) agit par les quatre dernières livres, exemptes de tout contre-poids, comme si elles étoient absolument seules. Le poids supérieur agit comme s'il étoit unique, parce qu'en effet il est comme unique pour les quatre degrés de supériorité. Il en est précisément

de même des deux délectations selon Jansénius, et selon le sieur Habert : quand elles se trouvent égales, elles se rendent mutuellement nulles, et alors la volonté, faute d'un plaisir supérieur qui la détermine, demeure *sans ressort qui la remue*, comme la balance demeure sans poids qui l'entraîne quand les deux poids se compensent par leur égalité. Si vous ajoutez quatre nouvelles livres d'un côté dans les balances, ces quatre livres agissent seules pour entraîner la balance. Tout de même, si vous ajoutez quatre degrés de force au mauvais plaisir contre le bon, ces quatre degrés agissent seuls pour déterminer invinciblement la volonté au mal, parce qu'ils sont alors le *seul ressort qui remue le cœur*. Il faudroit être aveugle pour ne voir pas combien l'impuissance de vouloir autrement est physique dans ce moment-là.

XXII.

Deuxième des cinq propositions, qui est pure dans son sens propre et naturel, si le systême du sieur Habert est véritable.

La seconde des cinq propositions dit que *dans l'état de la nature corrompue on ne résiste jamais à la grâce intérieure.* Or il est évident que, selon le systême du sieur Habert, on n'y résiste jamais. Donc, selon le sieur Habert, cette seconde proposition est pure. En voici la démonstration :

1° La résistance dont cette proposition parle est un refus du consentement de la volonté. C'est ce que le concile de Trente nomme *dissentire*. Or il est manifeste que la volonté de l'homme ne refuse jamais, selon le sieur Habert, son consentement au plaisir supérieur du bien, qui est la grâce efficace.

2° Le sieur Habert n'oseroit dire que le sens hérétique de cette deuxième proposition consiste à assurer qu'on ne refuse jamais de consentir à la plus foible délectation en la préférant à la plus forte. Il seroit extravagant d'imputer à Jansénius un sens si bizarre, et si visiblement contraire à son systême. L'Église ne peut point lui avoir attribué sérieusement un sens si clairement opposé au sien. Elle ne peut donc avoir condamné sérieusement cette proposition qu'en supposant qu'elle signifie que la volonté de l'homme ne refuse jamais son consentement à la délectation supérieure. Or c'est précisément ce que le sieur Habert soutient. Donc le sieur Habert soutient la seconde des cinq propositions dans son sens propre et naturel que l'Église a condamné.

3° Remarquez que la proposition ne dit pas qu'on ne peut point résister; elle se borne à dire le simple fait, savoir, qu'*on ne résiste jamais*. Ainsi le sieur Habert aura beau soutenir qu'on peut d'un pouvoir physique résister, quoiqu'on ne résiste pas, il n'en soutiendra pas moins la proposition condamnée comme hérétique, dès qu'il dira qu'on ne résiste jamais.

4° Il ne reste donc plus qu'à comparer le texte de la proposition avec celui de ce docteur. Or la proposition dit précisément: *On ne résiste jamais;* et le docteur dit: *Quoique nous puissions vaincre la plus forte délectation, nous ne la vaincrons jamais*, etc. Des choses *qui sont moralement impossibles*, comme cette résistance à la plus forte délectation, *n'existent jamais*. Il est donc évident que le systême du sieur Habert renferme le seul sens naturel

et sérieux que l'Église puisse avoir voulu condamner dans cette seconde proposition.

XXIII.

Troisième des cinq propositions, qui est pure dans son sens propre et naturel, si le système du sieur Habert est véritable.

Le sens propre et naturel de cette troisième proposition est que, dans l'état présent, *l'exemption de nécessité n'est pas requise pour le mérite et pour le démérite.*

Remarquez que cette proposition ne parle que de la nécessité en général, et que l'Église la condamne comme hérétique, précisément dans cette généralité, et sans aucune exception. L'Église n'excepte point dans sa condamnation la nécessité accidentelle, et survenue par le péché. Au contraire, c'est précisément cette même nécessité qu'elle exclut, en rejetant toute nécessité de *l'état de la nature corrompue* par l'accident du péché originel. L'Église n'excepte point la nécessité passagère, et relative à un degré supérieur de bonne ou de mauvaise délectation. C'est précisément de la délectation la plus supérieure que l'Église veut exclure toute nécessité. C'est changer par pure fraude la proposition; c'est lui faire dire ce qu'elle ne dit point, pour éluder la condamnation de l'Église, que d'y ajouter les termes de nécessité naturelle, fixe et invariable. La proposition, telle que l'Église la condamne, énonce généralement toute nécessité; et la condamnation de l'Église, qui est formellement contradictoire à la proposition condamnée, rejette formellement, et sans exception, toute nécessité tant accidentelle, passagère, rela-

tive et sujette à variation, que naturelle, fixe, absolue et invariable. Voilà le sens propre, naturel et littéral qui saute aux yeux.

Le sieur Habert ne s'éloigne donc nullement du sens propre et naturel de la proposition hérétique, en excluant le fantôme ridicule de la nécessité naturelle et absolue. C'est se moquer visiblement de l'Église, que de supposer qu'elle n'a prétendu condamner dans cette proposition que ce ridicule fantôme. Eh! comment le sieur Habert peut-il s'imaginer que l'Église ait pu attribuer sérieusement à Jansénius ce que nul homme sensé ne peut lui attribuer, savoir, de croire que l'homme, par le péché originel, est assujetti à une nécessité naturelle, absolue et invariable? Si cette nécessité n'est survenue que par l'accident du péché, elle ne peut pas être naturelle; si cette nécessité vient des deux délectations, dont la plus forte devient invincible à la plus foible au moment où elle se trouve supérieure, comme Jansénius le crie à chaque page de son livre, l'Église n'a pu sensément et de bonne foi imputer à cet auteur la nécessité absolue et invariable. Elle n'a pu y vouloir condamner que ce qui saute partout aux yeux, savoir, la nécessité accidentelle, relative, et sujette à variation. Ainsi le sieur Habert, en ne rejetant que l'extravagante chimère de la nécessité absolue, à laquelle Jansénius ne pensa jamais, ne rejette nullement l'hérésie réelle de cette proposition; au contraire, en soutenant la nécessité accidentelle, passagère, relative, et sujette à variation, qu'il lui plaît de nommer *morale*, il soutient l'hérésie réelle que l'Église a voulu condamner dans cette proposition. Il

est clair comme le jour que ce docteur soutient avec Jansénius contre l'Église, que dans l'état présent de la nature corrompue par l'accident du péché, il suffit à l'homme d'être exempt tant de la contrainte que de la nécessité naturelle, absolue et invariable, moyennant quoi il peut mériter et démériter, quoiqu'il soit, dans le moment décisif du mérite ou du démérite, *invinciblement mis en acte* pour l'un des deux, en sorte que le plaisir qui le domine alors *tient son effet de soi-même, non du consentement de la volonté*, et que ce plaisir la lie *plus fortement* qu'un homme n'est attaché par *des chaînes de fer*.

XXIV.

Quatrième des cinq propositions, qui est pure dans son sens propre et naturel, si le système du sieur Habert est véritable.

La quatrième proposition dit que les Demi-Pélagiens étoient hérétiques, en ce qu'ils soutenoient que la grâce intérieure de l'état présent *est telle que la volonté de l'homme peut lui résister ou lui obéir*. Ainsi cette proposition rejette comme l'hérésie des Demi-Pélagiens un certain pouvoir de résister ou d'obéir à la grâce. Il reste à savoir quel est ce pouvoir demi-pélagien. Demandons-le au sieur Habert; il nous dira que la délectation supérieure du bien, qui est la grâce médicinale du Sauveur, n'est pas, comme la grâce du Créateur, une grâce de simple pouvoir, qui aide l'homme sans le déterminer. Il ajoutera que cette grâce de délectation victorieuse ne laisse à l'homme que le pouvoir physique et absolu de refuser son consentement, mais qu'elle ne lui en laisse aucun pouvoir moral, parce qu'elle *tient son effet d'elle-*

même, non du consentement de la volonté de l'homme; et qu'elle la *lie plus fortement que des chaînes de fer*.

Enfin, il soutiendra que cette nécessité, qui est si invincible pendant qu'elle dure, ne doit être nommée que *morale*, parce qu'elle *opère en délectant*, et qu'elle *regarde les mœurs*; parce qu'elle est accidentelle, relative, et sujette à variation. Mais Jansénius la soutient avec évidence, en ce sens, aussi morale que le sieur Habert. Suivant le sieur Habert, cette quatrième proposition n'est fausse que dans le sens chimérique et illusoire d'une nécessité naturelle, absolue et invariable. Selon lui, elle est vraie, pure, et enseignée par saint Augustin, dans le sens propre et naturel d'une nécessité accidentelle, relative, et sujette à variation. Moyennant le mot radouci de *morale*, cette nécessité relative, qui est plus forte que des *chaînes de fer*, demeure hors d'atteinte, et purge tout le venin de cette quatrième proposition.

XXV.

Cinquième des cinq propositions, qui est pure dans son sens propre et naturel, si le système du sieur Habert est véritable.

La cinquième proposition assure que l'erreur des Demi-Pélagiens consiste à dire que *Jésus-Christ est mort pour le salut généralement de tous les hommes*. Contentons-nous du sens le plus odieux de cette proposition, c'est celui qui assure que Jésus-Christ n'a répandu son sang pour le salut que des seuls élus. Voilà le sens que l'Église a déclaré *impie, hérétique et blasphématoire*. Voyons si ce sens est celui du sieur Habert.

Remarquez qu'il y a deux manières dont Jésus-

Christ a pu offrir sa mort en faveur du salut des hommes : l'une consiste dans une volonté absolue de rendre leur salut certain : l'autre ne consiste que dans une volonté conditionnelle pour leur salut, en le leur rendant possible, et en le leur promettant s'ils profitent des secours donnés. Il est clair comme le jour que Jésus-Christ n'a voulu sauver en aucun sens ceux d'entre les hommes auxquels il n'a voulu rendre le salut ni certain ni même possible. Ainsi, supposé qu'il n'ait donné à de certains hommes que des secours passagers pour les rendre fidèles et justes pendant quelque temps, sans leur donner la délectation supérieure du bien pour le moment décisif de la persévérance finale, il est évident qu'il n'a pas même voulu leur rendre le salut possible. Donc il n'a voulu en aucun sens réel et sérieux les sauver. En ce cas, il est vrai de dire qu'il a voulu les justifier d'une justice passagère ; mais il est faux qu'il ait voulu, en aucun sens, les sauver d'un salut éternel, puisqu'il a voulu leur laisser le salut impossible par le refus de la délectation supérieure au dernier moment, faute de laquelle ils ne pouvoient point persévérer finalement, ni par conséquent être sauvés.

Ici représentons-nous un juste non prédestinée, qui sert Dieu en esprit et en vérité depuis quatre-vingts ans, sans relâche. Il est vrai de dire, selon le sieur Habert, comme selon Jansénius, que Jésus-Christ est son justificateur. Mais on ne peut pas dire qu'il est son sauveur, puisqu'il lui refuse non-seulement la certitude, mais encore la possibilité du salut.

Puisque ce juste si édifiant n'est pas élu, il est visible que Dieu lui refuse, au moment décisif du

salut éternel, la délectation supérieure du bien. Sans cette délectation supérieure, il fait inévitablement et invinciblement naufrage au port. Dieu lui refuse la grâce faute de laquelle toutes les autres lui sont inutiles, et se tournent éternellement contre lui. Sans cette délectation supérieure, ce juste est autant dans l'impuissance de persévérer, et de se sauver, *que de naviger sans navire, de parler sans voix, de marcher sans pieds, et de voir sans lumière*. Sans cette délectation supérieure du bien, il n'a aucun *ressort qui remue son cœur* pour la vertu. Il a même inévitablement un ressort invincible pour mourir vicieux et ennemi de Dieu. Le plaisir du vice le met *invinciblement en acte* pour le mal. Ce plaisir corrompu *tient* en lui *son effet de soi-même, non du consentement de la volonté* de ce juste. Enfin ce plaisir criminel *tient* alors tout-à-coup la volonté plus *fortement liée* au péché, et par le péché à la damnation éternelle, que si elle étoit attachée par *des chaînes de fer*. Quel homme sensé et de bonne foi oseroit dire que Jésus-Christ a répandu son sang pour rendre véritablement possible le salut d'un juste si horriblement abandonné. L'unique évasion du sieur Habert est de dire que Jésus-Christ n'a pas voulu donner à ce juste le pouvoir moral de se sauver, mais qu'il lui en a donné le pouvoir physique et absolu. Mais nous avons démontré cent et cent fois que ce pouvoir physique et absolu est une chimère ridicule, que ni Jansénius, ni Calvin, ni Luther même n'ont jamais daigné traiter sérieusement, et qu'ils n'avoient garde de rejeter. C'est une capacité naturelle et radicale de se sauver, comme parle l'École, si, outre les

secours que ce juste a eus à pure perte pour son salut, il avoit eu celui qui rendoit seul son salut possible au moment décisif de l'éternité. C'est se jouer de Dieu et des hommes, que d'oser nous vanter ce pouvoir absolu avec lequel on ne peut rien pour éviter la perte éternelle.

Le sieur Habert soutient donc, tout autant que Jansénius, la cinquième proposition dans le sens propre et naturel où l'Église l'a évidemment condamnée, qui est celui d'une impuissance du salut relative au refus de la délectation supérieure pour persévérer finalement. Il ne rejette cette proposition que comme Jansénius, dans le sens imaginaire et ridicule d'une impuissance absolue.

Si on se borne au sens naturel de la proposition, qui est celui de l'impuissance relative, il est clair comme le jour que Jésus-Christ n'a voulu sauver que les seuls élus, puisqu'il n'a donné qu'à eux seuls, dans le dernier moment, la délectation supérieure du bien, sans laquelle il les voyoit attachés à l'impénitence finale, et à la rage éternelle des démons, par des liens de plaisir plus forts que *des chaînes de fer.* De quoi les hommes auront-ils horreur, s'ils n'en ont pas d'un dogme si indigne de la bonté de Dieu, et si ennemi de leur salut? Jusques à quand les hommes n'auront-ils point de honte de donner le nom de céleste doctrine de saint Augustin à un système si odieux?

XXVI.

XXVI.

Nécessité évidente de rejeter le système du sieur Habert pour pouvoir rejeter sérieusement les cinq propositions.

Nous venons de démontrer que le sieur Habert ne peut point, sans se contredire avec évidence, condamner absolument les cinq propositions. Il faut nécessairement qu'il distingue deux divers sens de ces cinq textes, et qu'en les condamnant dans l'un de ces deux sens, il les approuve dans l'autre. Selon lui, elles sont fausses dans le sens outré et chimérique d'une nécessité *absolue*; mais, selon lui, elles sont vraies et pures dans le sens propre, naturel et littéral d'une nécessité relative, qu'il lui plaît de nommer *morale*. Le sens de la nécessité absolue, dans lequel il condamne les cinq propositions, n'a rien de sérieux. Ce sens est le jouet de tout le parti depuis soixante-dix ans. Ce sens est autant rejeté par Jansénius, par Calvin, par Luther et par tous les ennemis les plus outrés du libre arbitre, que par le sieur Habert. Au contraire, le sens de la nécessité relative, que le sieur Habert ne peut se résoudre à abandonner, est le seul sens sérieux du texte, et c'est le seul que les écrivains du parti soutiennent depuis soixante-dix ans. Si le sieur Habert ne condamne que le fantôme ridicule de la nécessité absolue, il se joue manifestement de toute l'Église. Il réduit tout le jansénisme à une hérésie imaginaire, qu'on ne trouvera en aucun endroit de Jansénius, et que Jansénius a même rejetée avec évidence en toute occasion. On pourra tout au plus dire, pour sauver un peu en apparence l'honneur de l'Église, ce que le

parti a dit tant de fois, savoir : que les cinq propositions sont équivoques ; que l'Église ne les a condamnées que dans le sens forcé et outré de la nécessité absolue, et qu'elle n'empêche pas qu'on ne continue à les soutenir, comme la céleste doctrine de saint Augustin, dans le sens propre et naturel de la nécessité relative. Mais chacun ne pourra pas s'empêcher de voir que l'Église est inexcusable d'avoir condamné, pour un sens forcé et chimérique, des propositions qui ne contiennent que la céleste doctrine de saint Augustin dans leur sens propre et naturel. En ce cas, les cinq constitutions paroîtront n'avoir foudroyé qu'un fantôme en l'air. En ce cas, elles seront tout ensemble ridicules, injustes et tyranniques. En ce cas, le serment du Formulaire devient absurde, téméraire et impie ; il est fait en vain, et commandé contre la loi de Dieu ; il se tourne en parjure. En ce cas, le jansénisme est une chimère dont les Molinistes se servent pour exercer une réelle persécution contre les disciples de saint Augustin.

XXVII.

Manière dont il faudra juger de la question de droit, si le système du sieur Habert est autorisé.

La véritable question de droit n'est jamais tombée sur la nécessité absolue. D'un côté, nous avons vu que Jansénius et tous les écrivains du parti ont sans cesse rejeté cette nécessité monstrueuse et ridicule. D'un autre côté, aucun de leurs adversaires ne s'est jamais avisé, depuis soixante-dix ans, d'attaquer cette chimère, ni de l'imputer à Jansénius. Les uns et les autres ont été sans cesse réellement d'accord pour condamner ce bizarre fantôme. Voilà donc une

hérésie imaginaire qui ne fut jamais ni attaquée par les uns, ni défendue par les autres. Ainsi il est clair comme le jour que ce n'est point sur la catholicité ou l'héréticité de ce fantôme extravagant qu'on dispute.

Toute la dispute réelle tombe uniquement sur la nécessité relative. C'est celle-là seule que tous les vrais anti-Jansénistes ont attaquée depuis soixante-dix ans; c'est celle-là seule que le parti a soutenue; c'est celle-là seule dont on peut disputer sérieusement; c'est celle-là seule dont l'Eglise a décidé entre les parties, après les avoir tant de fois écoutées discuter de vive voix et par écrit. Il est donc évident que si la nécessité relative étoit maintenant approuvée sous le nom radouci de morale, tout le parti rentreroit, sous ce prétexte, dans ses prétentions. Alors il auroit gain de cause pour la véritable question de droit. Il ne lui en coûteroit qu'un mot radouci et captieux pour renverser les cinq constitutions du Siége apostolique, sans paroître les combattre. L'Église, par une simple tolérance, déferoit tout-à-coup son propre ouvrage de soixante-dix ans. Elle laisseroit éluder toutes ces décisions solennelles en permettant qu'on les rejetât sur le ridicule fantôme de la nécessité *absolue*, et elle autoriseroit le seul jansénisme réel, qui se réduit tout entier à la nécessité *relative*. Le parti, en paroissant se soumettre à tout, tourneroit tout en dérision; l'Église ne soutiendroit plus sa décision que pour la question de droit imaginaire, et elle l'abandonneroit honteusement pour la seule question de droit qui puisse être sérieuse. Voilà ce qu'on ne sauroit éviter, si l'on tolère le système du sieur Habert. Faut-il, pour sauver ce système, qu'il en coûte une

si grande honte à l'Église, et un si pernicieux changement à la foi ?

XXVIII.

Manière dont il faudra juger de la question que le parti nomme de fait, si le système du sieur Habert est autorisé.

Comme le système des deux délectations, que le sieur Habert soutient, établit la nécessité relative, ce docteur veut, avec tout le parti, que la question de fait ne consiste point à savoir si cette nécessité relative se trouve ou ne se trouve pas dans le texte de Jansénius, mais seulement à savoir si on y trouve la nécessité absolue. Pour la nécessité relative, le sieur Habert, qui évite toujours de la condamner, fait assez entendre qu'il suppose que l'Église, loin de la condamner, la révère comme la pure et céleste doctrine de saint Augustin. Aussi rejette-t-il toujours toutes les condamnations solennelles de l'Église sur la seule nécessité *physique et absolue*. Or cette nécessité *absolue* n'est, comme nous l'avons démontré tant de fois, qu'une chimère inventée tout exprès pour nous donner le change. On aura beau la chercher dans tous les trois volumes de Jansénius, on n'y en trouvera pas le moindre vestige. Au contraire, on trouvera partout l'exclusion formelle de ce ridicule fantôme. Si on entend par la nécessité absolue *la négation de tout pouvoir*, il est clair comme le jour que Jansénius l'a rejetée cent et cent fois, puisqu'il veut que, sous chacune des deux délectations, on conserve toujours la *flexibilité* de la volonté pour vouloir autrement, laquelle est nommée par lui une véritable *indifférence* ; et qu'il admet de plus le poids

de la délectation opposée, qui fait toujours un très-*parfait pouvoir* de vouloir d'une autre façon. Si, au contraire, on entend par la nécessité absolue une nécessité sans variation, comme celle des bienheureux, il n'est pas moins évident que Jansénius l'a pareillement rejetée en toute occasion pour l'état du pélerinage, puisqu'il dit sans cesse que la volonté suit nécessairement celle des deux délectations qui se trouve supérieure à son tour.

Il est vrai que le sieur Habert affecte de dire que la nécessité physique et absolue est enseignée dans le texte de Jansénius. Il est vrai qu'il fait entendre, par cet aveu, que, selon lui, ce prétendu fait est véritable, et que le texte de Jansénius lui paroît hérétique. Mais à quoi sert un aveu si captieux et si illusoire? Ne voit-on pas que ce docteur nous donne le change en mettant la question de fait où elle ne fut ni ne sera jamais, et en évitant de la mettre où elle est tout entière? Ne voit-on pas qu'il a beau dire que la nécessité absolue se trouve enseignée dans le texte de Jansénius? il est clair comme le jour qu'elle n'y est pas, et aucun des anti-Jansénistes les plus zélés n'oseroit dire qu'elle y est. Dès qu'on met la prétendue question de fait à savoir si le texte de Jansénius affirme la nécessité absolue, il est clair comme la lumière en plein midi, que le prétendu fait se trouve faux, ridicule, insoutenable, et que l'Église s'y est trompée grossièrement. Les cinq constitutions avec le serment du Formulaire deviennent par là injustes, odieuses et tyranniques. En ce cas, il faut avouer que l'Église extorque les parjures les plus affreux depuis environ cinquante ans. En ce cas,

l'aveu que le sieur Habert fait contre Jansénius n'a aucune force, et ne peut pas être sérieux, parce que cet aveu est démonstrativement calomnieux, absurde, et contraire à l'évidence du fait. Alors on ne manquera pas de dire avec raison qu'il faut que le sieur Habert n'ait jamais lu Jansénius, ou qu'il parle contre sa propre conscience, quand il ose dire que Jansénius enseigne la nécessité absolue. On reviendra toujours à l'évidence du prétendu fait; on démontrera avec la même évidence dont on démontre qu'un triangle a trois côtés, que l'ombre même de la nécessité absolue ne se trouve dans aucun texte de cet auteur, et qu'il se borne très-expressément à la nécessité relative. Ainsi, dès que la nécessité relative sera mise à couvert, et que la question de fait ne roulera plus que sur la ridicule chimère de la nécessité absolue, la question de fait deviendra extravagante; le fait se trouvera évidemment faux et absurde; l'Eglise en sera couverte de honte, et convaincue d'erreur grossière; le jansénisme, réduit à la nécessité absolue, sera la plus imaginaire et la plus chimérique hérésie qu'on vit jamais. On ne peut donc justifier le prétendu fait, et montrer un jansénisme réel dans ce monde, qu'en le mettant dans la nécessité relative que le sieur Habert veut sauver.

XXIX.

Réponse aux exemples qu'on cite pour établir la nécessité morale du sieur Habert.

On ne manquera pas de dire qu'il y a un grand nombre d'exemples de choses que les hommes sont libres de faire, et qu'ils ne font jamais. Par exemple,

un homme sage ne se jette jamais par une fenêtre dans la rue, quoiqu'il soit libre de s'y jeter. Il ne va point danser tout nu dans la place publique, quoiqu'il ne tienne qu'à lui de le faire. Il ne va point égorger son père, sa mère, sa femme et ses enfans, quoiqu'il dépende de sa volonté de commettre ces crimes. Il est donc certain qu'il y a dans les hommes une nécessité morale de ne faire jamais certaines actions qu'ils sont néanmoins véritablement libres de faire quand il leur plaira. La même nécessité morale qui empêche un homme de se jeter par la fenêtre se trouve dans la délectation supérieure, tantôt pour le bien et tantôt pour le mal. Voilà cette objection tant vantée, que nous proposons de bonne foi dans toute sa force. On va voir combien elle se trouve foible dès qu'on l'examine de près.

1° Il ne faut pas s'imaginer que les hommes soient véritablement libres en tout temps, pour toutes les actions qu'ils paroissent avoir la force corporelle d'exécuter. Un homme a sans doute la force de se jeter par une fenêtre; mais, quand il est sain de corps et d'esprit, il n'a pas d'ordinaire une volonté actuellement libre pour se déterminer par choix à cette action. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à considérer qu'une volonté est ce que l'Ecole nomme un *appétit raisonnable*. De là vient que nulle volonté ne peut rien désirer que pour une fin connue : *ignoti nulla cupido*. De là vient que ce qu'on nomme un motif est toujours une raison de vouloir. Raison et motif sont précisément la même chose, parce que l'appétit raisonnable ne peut être mu que par quelque raison de vouloir un bien qui se présente. Il n'y a donc au-

cune impuissance plus réelle à une volonté, que celle de vouloir un objet sans aucun motif ou raison de convenance qui l'y excite. Il faut, comme le sieur Habert le remarque, *un ressort* ou motif *raisonnable qui remue le cœur*.

Ce fondement étant posé, nous soutenons qu'un homme actuellement sain de corps et d'esprit ne peut avoir actuellement aucun motif ou raison de se jeter par une fenêtre, puisqu'il n'a actuellement ni mélancolie furieuse, ni raison de trouver la vie insupportable, et de vouloir mourir par désespoir, ni de s'y déterminer par un point d'honneur. On suppose qu'il est content de sa condition, qu'il aime la vie, qu'il la conserve sans amertume et sans déshonneur, qu'il est sage, modéré, tranquille et vertueux. En cet état, peut-il vouloir la mort comme un pur mal, et sans y espérer aucun bien, ni vrai ni apparent? Ce seroit vouloir le mal en tant que mal; *malum quà malum :* chose impossible, de l'aveu de toutes les écoles.

Il est vrai que ce même homme pourroit, dans d'autres dispositions, se jeter par une fenêtre. Il le feroit même, sans doute, s'il tomboit dans cette mélancolie furieuse dont nous avons parlé, ou s'il se trouvoit par quelque grand malheur dans une violente tentation de désespoir, ou si les préjugés de notre siècle et de notre nation étoient semblables à ceux des anciens Romains, qui croyoient devoir par honneur se donner la mort quand la vie leur devenoit honteuse et à charge. Enfin cet homme, sans perdre son bon sens, ne manqueroit pas de se jeter par la fenêtre, s'il voyoit d'un côté la mort inévitable

en ne s'y jetant pas, parce que ses ennemis enfonceroient actuellement la porte pour le poignarder, et s'il voyoit de l'autre côté une espérance de sauver sa vie, en se jetant avec adresse par cette fenêtre. Mais quand on suppose cet homme sain de corps et d'esprit, content de sa condition, et sans aucun point d'honneur ni aucun pressant péril, il faut évidemment conclure qu'il n'a aucune raison ni solide ni apparente de se jeter par cette fenêtre. Ce seroit vouloir d'une façon insensée le mal pour le mal même, et en tant que mal, sans aucune vue d'aucun bien à en espérer. Il est faux que la volonté des hommes soit libre pour vouloir de cette façon, précisément dans ces circonstances. Rien n'est plus absurde, selon les élémens les plus vulgaires de la philosophie, que d'oser dire qu'une volonté est libre de vouloir sans aucune raison de convenance et de bien, au moins apparent, pour désirer un tel objet. On ne sauroit concevoir pour une volonté une plus grande impuissance que celle de vouloir sans un motif de convenance qui la remue. Ainsi, dès qu'on exclut de l'homme dont nous parlons, tout motif ou raison de vouloir sa mort, il est clair comme le jour qu'il n'a actuellement aucune vraie liberté de le faire. Il est vrai qu'il a un certain pouvoir physique dans la machine de son corps pour exécuter cette action corporelle. Il a des bras, des jambes, de la santé et de la force pour ouvrir la fenêtre, et pour se précipiter ; mais il n'a point de volonté pour vouloir sans motif. Ainsi sa volonté ne peut point, dans ces dispositions, vouloir ce que son corps pourroit facilement exécuter. Il est vrai que sa volonté en a

un pouvoir éloigné, c'est-à-dire que cette volonté qui n'est pas actuellement libre pour cette action de désespoir, faute de motif pour se désespérer, pourroit dans la suite devenir libre pour cette même action, si quelque préjugé d'honneur ou quelque malheur extrême ébranloit sa vertu, et lui rendoit la vie insupportable. Mais si ces motifs ne surviennent point, il n'est pas vrai qu'il soit libre de vouloir son propre mal sans aucun bien. Il ne suffit pas qu'un homme ait des yeux sains et tout prêts à l'action de voir; il faut encore qu'un objet éclairé frappe cet organe. Car il n'y a point d'impuissance plus réelle de voir, que celle où l'on se trouve quand on manque de tout objet visible. Tout de même, il ne suffit pas qu'une volonté soit de sa part toute prête à vouloir; il lui faut de plus un objet revêtu de quelque bonté réelle ou apparente qui la touche et qui l'excite par sa convenance; car il n'y a point d'impuissance plus réelle de vouloir, que celle où l'on se trouve quand on manque de tout objet aimable. Enfin la supposition de nos adversaires suffit seule, quand elle est bien développée, pour faire disparoître leur objection. Ou l'on suppose un homme actuellement sain de corps et d'esprit, content de son état, modéré, paisible et vertueux, sans aucun point d'honneur qui le contraigne de mourir; ou bien l'on suppose un homme qui n'est point dans ces circonstances. S'il est sain, sage, content, modéré, paisible, vertueux, sans préjugé d'honneur qui le détermine à la mort, il n'est pas libre de se tuer, faute de tout motif pour s'y résoudre. Si, au contraire, il a des raisons spécieuses pour vouloir se délivrer de la vie,

personne ne peut répondre qu'il ne se tuera pas, comme tant d'anciens Romains se sont tués.

Il en est précisément de même d'un homme grave et modeste qui ne va jamais danser tout nu dans la place publique, et d'un homme sage et vertueux qui ne va jamais égorger son père avec sa mère, sa femme avec ses enfans. Il n'y a point de nécessité plus invincible que celle qui fait que nulle volonté ne peut vouloir ce qui n'a actuellement pour elle aucun motif ou raison de convenance. Une volonté ne seroit plus une volonté véritable, et l'acte de vouloir qu'elle formeroit ne seroit point un vrai vouloir, c'est-à-dire un acte raisonnable, s'il étoit destitué de toute raison de convenance pour vouloir cet objet sans l'idée de quelque bien. Ainsi il est évident qu'un homme sage n'est libre, en demeurant sage, ni de danser tout nu au milieu de la place publique, ni d'aller de sang-froid égorger son père, sa mère, sa femme et ses enfans, qu'il aime avec tendresse.

On peut voir, par les remarques que nous venons de faire, combien les exemples allégués par nos adversaires se tournent en sophismes. D'un côté, ils supposent d'abord une volonté entièrement libre pour vouloir un objet présent et capable de l'exciter. D'un autre côté, ils se contredisent aussitôt après, en supposant que cette volonté est tellement disposée qu'elle ne peut avoir aucun motif qui lui fasse vouloir cet objet. Pour développer cette contradiction, nous n'avons qu'à écouter l'auteur de la *Défense des théologiens*, qui explique son *impossibilité morale et improprement dite*. « Telle est, dit-il, » l'impossibilité où est un honnête homme de faire

» des friponneries, laquelle n'exclut pas, comme l'on » voit, tout pouvoir; car il est bien certain qu'un » honnête homme pourroit faire des friponneries, » s'il le vouloit, quoiqu'il n'arrivera jamais qu'il en » fasse tant qu'il sera honnête homme. » En vérité, que signifie un tel discours? Il ne peut imposer qu'à ceux qui l'admirent sans le comprendre. Si on suppose que cet honnête homme, dont la vertu est fragile, écoute son propre intérêt, qui le tente violemment contre la probité, il pourra succomber et faire des friponneries, comme tant d'autres honnêtes gens en ont fait par fragilité. En ce cas, qui sait s'il ne fera point des actions indignes de son ancienne droiture? Qui est-ce qui oseroit en répondre? Si au contraire on suppose que cet homme est tellement disposé, qu'il est incapable d'écouter son intérêt contre son honneur, faut-il s'étonner de ce qu'il ne fera jamais de friponneries *tant qu'il sera honnête homme?* Il vaudroit autant dire qu'un triangle ne sera jamais un cercle *tant qu'il sera un triangle*, et que la nuit ne sera jamais le jour tant qu'elle sera une nuit véritable. Est-il surprenant qu'on ne puisse pas joindre ensemble le oui et le non, le bien et le mal, la lumière et les ténèbres, l'actuelle vertu et l'actuelle friponnerie? Mais, encore une fois, si cet honnête homme est véritablement libre de succomber à la tentation, comme tant d'autres honnêtes gens y ont succombé, qui est-ce qui nous assure qu'il n'arrivera jamais qu'il ne fasse des friponneries? Où est-ce que le parti trouve cette certitude et cette infaillibilité? Si on laisse à cet homme une vraie liberté de faire des friponneries, il n'y a point d'entière certitude qu'il

n'en fera jamais; et s'il y a une entière certitude, par sa disposition fixe, qu'il n'en fera jamais faute de motif propre à le tenter, il n'est pas libre de vouloir ce qui ne peut l'exciter et le séduire par aucun côté.

2° C'est ainsi qu'il est capital d'observer qu'on ne peut jamais fonder aucune certitude entière que sur une véritable nécessité ou antécédente ou conséquente, comme parle l'Ecole. La preuve en est évidente. L'édifice ne sauroit jamais être plus assuré que le fondement sur lequel on l'élève. Si la raison de croire une chose d'une certaine façon se réduit à une grande difficulté qu'elle soit autrement, cette difficulté peut par hasard se trouver quelquefois vaincue, quoiqu'elle le soit très-rarement. Dès ce moment, il ne reste plus aucune certitude entière, ce n'est plus qu'une forte probabilité qui est sujette à quelque mécompte. Par exemple, il est très-difficile à un avare, qui est dans une ancienne habitude de l'avarice la plus sordide, de faire une action de libéralité. Sur cette très-grande difficulté, on peut présumer, se promettre et même parier qu'il n'arrivera jamais qu'il la fasse. Mais s'il lui reste quelque liberté à cet égard, par des motifs qui puissent contrebalancer son avidité, il pourra, dans certains bons momens, être ébranlé par l'un de ces motifs ou d'honneur, ou de honte, ou de vanité, pour sacrifier un peu d'argent. Ainsi, il n'y a aucune entière certitude qu'il n'arrivera jamais qu'il fasse cette action. Si, au contraire, on suppose cet homme tellement possédé de son aveugle passion, qu'aucun motif d'honneur ne peut plus le toucher, il n'est pas libre à cet égard, et la nécessité où il est de ne sentir plus

les motifs d'honneur, fonde une vraie certitude qu'il ne fera jamais une action libérale. De tels exemples prouvent toujours trop ou trop peu. La liberté renverse l'entière certitude, et l'entière certitude suppose un vrai défaut de liberté.

Nous appelons toute l'Ecole en témoignage de cette vérité. Elle soutient unanimement qu'il ne peut jamais y avoir aucune science ni certitude à l'égard des événemens qu'elle nomme *contingens*, c'est-à-dire libres ou exempts de toute nécessité. Dès qu'on suppose une volonté indifférente et en suspens, en sorte que nulle cause distinguée d'elle ne la détermine par une règle invincible, personne ne peut dire avec certitude qu'elle choisira un tel parti plutôt qu'un tel autre; puisqu'on la suppose libre de faire autrement, vous la supposez maîtresse de rendre votre prédiction fausse. Qui sait et qui peut savoir si elle ne la rendra point telle par son libre choix?

Supposez, tant qu'il vous plaira, que, nonobstant cette réelle liberté, elle a une espèce de nécessité morale et improprement dite, qui répond de son choix même. Si cette volonté demeure actuellement libre et indifférente entre les deux partis, il arrivera peut-être, contre les apparences, qu'elle choisira celui auquel vous vous attendez le moins. Puisque tous les deux sont en sa puissance, on ne peut point être assuré qu'elle prendra celui qui est beaucoup moins vraisemblable que l'autre. Pourquoi refuser de supposer un événement qu'on reconnoît actuellement possible? N'y a-t-il pas une visible contradiction à soutenir d'un côté qu'il est entièrement libre et au choix de la volonté; et à prétendre de

l'autre qu'on ne peut jamais supposer qu'il arrive? Si on dit que la supposition de cet événement est impossible, pourquoi n'avoue-t-on pas de bonne foi qu'il n'est pas laissé au choix d'une volonté libre? Si, au contraire, il est laissé au choix d'une volonté libre, pourquoi refuse t-on de le supposer arrivé? pourquoi veut-on que la supposition d'un événement, laissé au choix libre de la volonté, soit impossible?

Il est vrai que, plus un événement est difficile, plus on peut conjecturer probablement qu'il n'arrivera pas; parce que la volonté libre, qui peut choisir, ne choisit guère ce qui renferme une grande difficulté. Mais cette forte conjecture est quelquefois, quoique très-rarement, fautive; elle n'a aucune certitude réelle. Tout ce qui se réduit à une grande difficulté ne produit qu'une probabilité très-forte. Il n'y a qu'une vraie nécessité ou impuissance qui fonde une entière certitude. De là vient que toute l'Ecole dit de la nécessité morale ou improprement dite, ce que M. l'évêque de Meaux en a très-bien dit (1): « On a coutume d'en suivre les mouvemens, quoi» qu'on ne les suive pas toujours. » Il n'y auroit rien de plus absurde que de fonder une certitude sur la nature d'un attrait dont *on a coutume de suivre les mouvemens, quoiqu'on ne les suive pas toujours*. On se tromperoit avec une témérité ridicule, toutes les fois que ces mouvemens ne seroient pas suivis.

Il est donc incontestable qu'il ne peut jamais se trouver aucune véritable certitude dans les événemens contingens, c'est-à-dire laissés au libre arbitre de l'homme. Ainsi, supposé que la vertu et le vice soient

(1) *Mandement*, pag. 27. 

laissés au libre arbitre de l'homme, au moment même où la délectation supérieure l'attire vers l'un ou vers l'autre côté, nous demandons au sieur Habert de quel droit il ose prononcer contre toutes les écoles du monde, que le refus du consentemeut de la volonté à la délectation supérieure est un de ces événemens chimériques *qui n'existent jamais ; quæ nunquam existunt.* Ce refus n'est-il pas laissé au libre arbitre? n'est-il pas *contingent?* Par où est-ce donc que ce docteur sait avec tant de certitude que ce qui est toujours contingent n'arrivera jamais? A-t-il quelque révélation sur l'avenir, ou bien veut-il que ce qu'il suppose sans cesse possible, d'un je ne sais quel pouvoir imaginaire, sera sans cesse réellement impossible dans la pratique de tou les siècles jusqu'à la fin du monde? Veut-il être le seul en ce monde à savoir avec certitude le secret impénétrable des événemens libres, c'est-à-dire incertains?

Il est vrai que Calvin soutient sans embarras la pleine certitude des événemens de notre volonté, parce qu'il ne croit point que ces événemens soient contingens, c'est-à-dire libres, et qu'il en fonde la certitude sur la nécessité antécédente, qui, selon lui, est causée par la délectation invincible.

Il est vrai que les Thomistes trouvent aussi dans leur prémotion une certitude entière de cet événement, parce qu'ils fondent cette certitude sur la nécessité conséquente qui résulte de cette prémotion même. Mais qu'y a-t-il d'étonnant qu'on dise qu'une volonté ne peut plus ne point vouloir, quand on suppose qu'elle veut déjà par un concours actuel?

Enfin tous les Congruistes trouvent facilement aussi

aussi dans leur système une certitude parfaite pour l'événement *contingent*, qui est le consentement de la volonté libre. Ils fondent cette certitude sur une nécessité purement conséquente, parce qu'il est nécessaire que Dieu ne se trompe jamais, *non fallitur Deus*, et qu'il est impossible conséquemment que la volonté de l'homme ne veuille pas dans un tel moment ce que Dieu voit éternellement qu'elle voudra: *quomodo scit congruere*, etc.

Le Thomiste trouve donc la certitude de ce consentement contingent, c'est-à-dire libre, par la nécessité purement conséquente qui résulte de la prémotion ou concours actuel de Dieu, qui est l'action même déjà commencée.

Le Congruiste trouve aussi cette certitude dans la nécessité conséquente qui résulte évidemment de la préscience infaillible de Dieu.

Calvin la trouve dans la nécessité antécédente qui résulte de l'attrait invincible de la délectation supérieure.

Demandons au sieur Habert où est-ce qu'il la veut trouver. Il ne la met ni dans la préscience, comme les Congruistes; ni dans le concours actuel et prévenant, comme les Thomistes. Il ne peut point la mettre dans la nature de l'événement futur; car ce qui est contingent en soi ne peut jamais par soi-même fonder aucune certitude. De quel côté se tournera-t-il donc pour trouver cette certitude dans l'incertitude même d'un événement contingent, c'est-à-dire indifférent en soi entre arriver et n'arriver jamais? Son unique ressource sera de soutenir que le consentement futur de la volonté, qui n'a en soi aucune certitude, puis-

qu'il est contingent, c'est-à-dire libre, indifférent et incertain, devient certain par la plus invincible de toutes les nécessités, puisque le *plaisir est le seul ressort qui remue le cœur;* parce que la plus forte délectation *met invinciblement la volonté en acte;* parce que la certitude en est suprême, puisque ce plaisir victorieux tient son effet de soi-même, *non du consentement de la volonté;* enfin parce que la volonté, charmée de ce plaisir, est plus fortement liée qu'un homme ne l'est par des *chaînes de fer.* Voilà sans doute la nécessité sur laquelle le sieur Habert fonde sa certitude d'un événement contingent. Voilà ce qui faisoit dire à l'auteur de la *Défense de tous les théologiens*, que « c'est une suite, quand on tient la » grâce efficace par elle-même, d'admettre la néces- » sité d'infaillibilité sous le mouvement de la grâce. » Il reconnoît qu'il faut une nécessité pour fonder la certitude infaillible du consentement de la volonté. Cette nécessité ne se trouve pas, selon le parti, dans la volonté libre et indifférente entre les deux partis. Il faut donc qu'elle se trouve du côté de la grâce ou délectation invincible. Voilà la certitude et la nécessité de Calvin.

On voit par là combien il est capital de n'admettre point en termes vagues et absolus *une grâce efficace par elle-même.* Dès qu'on l'admet, *c'est une suite.... d'admettre la nécessité d'infaillibilité.* Or cette nécessité d'infaillibilité venant de l'attrait invincible de la délectation supérieure, elle est précisément la nécessité de Calvin. Si le sieur Habert la nomme *morale et improprement dite*, l'auteur de la *Défense des théologiens*, qui est un si ardent défenseur de Jansénius, admet autant que lui cet adoucissement

des paroles. Il se contente même autant que lui d'une nécessité semblable à celle où se trouve « un honnête homme qui pourroit faire des friponneries s'il » le vouloit, quoiqu'il n'arrive jamais qu'il en fasse » tant qu'il sera honnête homme. »

Que le sieur Habert cesse d'éblouir les jeunes séminaristes par la *nécessité d'infaillibilité*. Elle ne peut être infaillible qu'autant qu'elle *tient son effet de soi-même, non du consentement de la volonté*, qui seroit toujours contingent, et par conséquent incertain. Or Calvin ne demande, pour la délectation nécessitante, sinon qu'elle tienne son effet de soi-même, non du consentement de la volonté. Le sieur Habert, malgré ses termes flatteurs et radoucis de nécessité morale, retombe donc dans la certitude de Calvin fondée sur un attrait nécessitant.

Qu'on cesse donc de nous alléguer les vains exemples d'un homme sage qui ne se jettera jamais par une fenêtre, ou qui n'égorgera jamais toute sa famille. Calvin et Luther auroient sans doute permis de dire qu'un homme peut refuser son consentement à la grâce, comme il peut se jeter par la fenêtre pendant qu'il aime passionnément la vie, et qu'aucun déplaisir ne le tente en aucune façon de désirer la mort. Ils auroient permis de dire qu'un homme peut refuser son consentement à la grâce, comme il peut assassiner toute sa famille qu'il aime tendrement, et qu'il n'a aucune raison ni tentation de haïr. Calvin et Luther n'auroient pas manqué de profiter du sophisme caché dans ces captieuses comparaisons, pour accoutumer peu à peu les Catholiques à leur grâce nécessitante, et pour se jouer du libre arbitre, en

faisant semblant d'en tolérer ce vain fantôme. Si les hommes ne sont libres d'éviter leur damnation et de faire leur salut, que comme ils sont libres de se jeter par la fenêtre avec le plus grand amour de la vie, et sans aucune tentation de désespoir, ou d'égorger toutes leurs familles en les aimant avec la passion la plus tendre; la liberté n'aura plus rien de sérieux; le salut paroîtra impossible dans la pratique à presque tous les hommes; et la nécessité de se damner, en suivant son plus grand plaisir, passera pour la céleste doctrine de saint Augustin.

XXX.

Réponse à ce que le sieur Habert dit pour faire entendre que la volonté peut sous la plus forte délectation suivre la plus foible.

1° Il n'est nullement question de ce que le sieur Habert dit après coup, pour éviter une condamnation. Il s'agit ici, non de l'intention de la personne, dont nous laissons le jugement à Dieu, mais des expressions de son livre, qui est dans les mains de tant de jeunes étudians. Il s'agit, non de son second texte, fait pour lui servir d'apologie, lequel pourroit être contraire au premier, mais du premier qu'il a mis dans les mains des séminaristes pour former leur croyance, et qui n'est pas encore solennellement rétracté pour empêcher la séduction.

2° En vain dira-t-il, dans son second texte, ce qui est visiblement contradictoire aux principes fondamentaux de son systême qu'il a posés dans le premier: il ne peut point être reçu à dire que la volonté peut suivre la moindre délectation et vaincre la plus forte, à moins qu'il ne commence par rétracter for-

mellement tous les textes que nous avons cités. Il faut qu'il dise que la plus forte délectation ne met point *invinciblement la volonté en acte.* Il faut qu'il dise qu'elle *ne tient* point *son effet d'elle-même*, mais du consentement de la volonté. Il faut qu'il dise que la volonté a un autre ressort qui la *remue,* outre le plaisir, et qu'elle a dans son libre arbitre un ressort propre pour se remuer suivant le moindre plaisir contre le plus grand (*). Il faut qu'il avoue que c'est à tort qu'il a soutenu que la volonté est plus fortement liée par le plus grand plaisir, qu'un homme ne l'est *par des chaînes de fer.*

3o Nous voulons bien recevoir l'explication que le sieur Habert donne à la nécessité qu'il rejette, et à celle qu'il admet ; mais au moins cette explication doit être claire, précise, et exempte des moindres apparences d'équivoques. Ecoutons-le donc. « On » nomme physiquement impossible, dit-il (1), ce qui » surpasse les forces, et qui impose une nécessité » absolue de n'agir pas. » Il répète ailleurs (2) que la « nécessité physique est celle par laquelle nous » sommes simplement et absolument dans l'impuis- » sance d'agir. » Voilà l'impuissance *physique* qu'il confond avec l'*absolue*, pour faire consister le jansénisme dans une erreur outrée et chimérique. Suivant ce langage, qu'il nous explique lui-même assez clairement, l'impuissance n'est point physique, à moins qu'elle ne soit *simple et absolue*, c'est-à-dire une nécessité en tout sens, et sans aucune restriction, ce qui veut dire la négation de tout pouvoir. « On nomme,

(*) Cela n'est expliqué jusqu'ici nulle part. Ce n'est pas ici le lieu ; mais ne le faut-il pas ailleurs ? (*Note du P. Le Tellier.*)

(1) Tom. II, pag. 466. — (2) Tom. III, pag. 21.

» dit-il (1), moralement impossible ce qui ne sur-
» passe pas absolument les forces, etc. *Quod etsi*
» *vires absolutè non superet*, etc. » Voilà l'impuissance morale qu'il n'oppose qu'à la seule impuissance absolue. Ainsi, pourvu qu'une action ne surpasse point absolument les forces qu'un homme pourroit avoir, quoiqu'il ne les ait pas, en voilà assez. Il suffit, pour la liberté, que cette action ne soit point impossible d'une impossibilité absolue aux forces de tout homme en général. Alors on doit dire, selon le langage du sieur Habert, que cette action n'est que *moralement impossible* à cet homme en particulier. Demandons-lui encore en quoi consiste *le pouvoir moral* qu'il oppose toujours à *l'absolu*. C'est, dit-il (2), *une faculté* ou puissance *non-seulement proportionnée, mais encore dégagée, et qui n'est embarrassée par aucune difficulté, au moins qui soit grande*. Remarquez qu'il se garde bien de dire que quand la volonté n'a que le pouvoir *physique*, les forces présentes ne sont pas proportionnées à la difficulté de l'acte. Ce seroit trop développer son impuissance relative, qu'il veut toujours nous radoucir. Il ne parle que de la faculté que l'Ecole nomme *radicale*, ou puissance naturelle de la volonté, laquelle est par elle-même également flexible vers le bien et vers le mal. En effet, elle est sans doute toujours par sa nature également flexible et *proportionnée* à ces deux objets opposés; mais elle n'est pas, selon ce docteur, actuellement *dégagée*, quand l'homme n'a que le pouvoir physique. Ce dégagement de la faculté ne se trouve que dans le seul *pouvoir moral*. Ainsi toute volonté qui n'a que le pouvoir physique,

(1) Tom. II, pag. 466. — (2) Ibid.

et qui est privée du moral, n'a point cette *faculté dégagée, facultas.... expedita.* Avec le seul pouvoir *physique* la volonté a la *faculté* radicale, ou puissance naturelle, qui est une proportion essentielle et invariable avec les deux sortes d'objets opposés; mais elle n'a pas un actuel dégagement pour choisir entre eux. En cet endroit, il échappe au sieur Habert de contredire ouvertement saint Thomas et toute l'école des vrais Thomistes, qui ne justifient leur foi qu'en soutenant que l'homme n'est véritablement libre pour chaque acte, qu'autant qu'il a une puissance dégagée, *facultas... expedita.*

4° Nous n'avons garde de vouloir deviner ce qui est au fond du cœur du sieur Habert; nous nous bornons à expliquer son langage selon les clefs qu'il vient de nous en donner. Par le moyen de ces clefs, il est en droit de dire que tout homme a le pouvoir physique de vouloir un tel objet, et de refuser son consentement à un tel degré de délectation, parce qu'il a une *faculté proportionnée* à cet objet, et qu'il peut *simplement et absolument* résister à un tel degré de délectation, toutes les fois que ce degré ne se trouvera point supérieur, comme il l'est actuellement en lui. Voilà le pouvoir *physique et absolu;* mais, pour *le pouvoir moral,* c'est-à-dire dégagé, l'homme qui péche ne l'a point pour le bien commandé, parce qu'il n'a qu'un pouvoir absolu, sans avoir le relatif et proportionné aux obstacles présens. En un mot, il n'a point *la faculté dégagée* de l'obstacle de la délectation invincible du mal.

5° Il n'y a aucun milieu réel entre ces deux extrémités. Il faut que la grâce et la concupiscence du

sieur Habert ne soient point efficaces par elles-mêmes; et, en ce cas, ce docteur a parlé contre sa doctrine, en disant : *Ex se, non verò ex consensu voluntatis;* ou bien il faut que le pouvoir *physique et absolu* qui reste sans la concupiscence supérieure ne soit point une faculté dégagée, puisqu'elle est au contraire engagée sous cette concupiscence, qui est actuellement un obstacle invincible par soi-même. Cet obstacle invincible par soi exclut le pouvoir relatif à cette actuelle supériorité. Ainsi, supposé que le sieur Habert admette sincèrement le pouvoir relatif, il abandonne la délectation efficace par elle-même. Si, au contraire, il admet la délectation efficace par elle-même, dont l'effet est indépendant du consentement de la volonté, *ex se, non verò ex consensu voluntatis*, il ne peut point admettre sérieusement le pouvoir relatif à cette même délectation ; car qu'y auroit-il de plus ridicule que d'oser dire qu'on peut vaincre un attrait, par rapport au cas où on le suppose invincible et indépendant du consentement de la volonté? Que peut donc dire le sieur Habert? le voici. Il peut dire tout haut: Ne vous alarmez point; je suis un très-zélé anti-Janséniste; car j'admets le pouvoir *physique et absolu* de vaincre la plus forte délectation. Mais il ajoutera tout bas: Ce pouvoir absolu n'est pas relatif à l'actuelle supériorité de cette délectation. Ce pouvoir n'est pas moral; il ne fait point que la faculté radicale soit actuellement dégagée dans le moment décisif. Quoique l'homme ait le pouvoir physique et absolu, la faculté se trouve engagée sous un empêchement invincible, qui tient son effet de soi-même, non du consentement de la vo-

lonté. La faculté, loin d'être dégagée, est liée plus *fortement* que si elle l'étoit par des chaînes de fer. Calvin en auroit dit tout autant. Il auroit admis sans peine le pouvoir *physique et absolu*, qui se réduit à la *faculté* radicale et non *dégagée*. Il auroit admis la proportion naturelle qui se trouve toujours entre toute volonté et tout objet aimable. Il auroit admis la flexibilité de la volonté vers les objets opposés. Il auroit avoué que la faculté engagée voudroit un tel objet, si on la dégageoit pour vouloir un objet opposé. Enfin il auroit été très-content pourvu que le sieur Habert reconnût que la plus forte délectation est *le seul ressort qui remue* la volonté, *qu'elle tient son effet d'elle-même, non du consentement de la volonté ;* et qu'elle la lie *plus fortement que des chaînes de fer*.

XXXI.

Réponse au sieur Pastel sur les citations qu'il fait de quelques célèbres théologiens sur la liberté des damnés.

Le sieur Pastel (*) prétend que le cardinal Bellarmin, Suarez et quelques autres, ont admis pour les damnés qui sont en enfer une nécessité qui n'est que *morale*. De là il veut conclure que le sieur Habert a parlé comme ces théologiens, quand il a donné le nom de *morale* à la nécessité des damnés, comme à celle des hommes voyageurs. Mais cette objection, qui éblouit d'abord, s'évanouit dès qu'on l'examine de près. Nous n'avons même aucun besoin d'entrer dans la discussion des textes que le sieur

(*) Docteur de Sorbonne, approbateur de la *Theologie* de Habert. (*Edit.*)

Habert cite. Nous laisserons au Dénonciateur le soin d'entrer dans ce détail. Nous voulons donc bien supposer pour un moment, et sans conséquence, que, selon ces théologiens, les damnés ont encore dans l'enfer même un reste de liberté pour vouloir le bien. Nous laisserons dire que les damnés, avec ce reste de liberté, pèchent quand ils veulent le mal; « mais que » néanmoins leurs peines n'augmentent point, parce » qu'ils ne sont point dans l'état de voyageurs.» Nous voulons bien supposer que, selon ces théologiens, « les démons ont les forces physiques pour faire le » bien, parce qu'il y a une proportion entre le bien » et leur volonté. » Enfin, nous supposons que, selon ces théologiens, les démons ne sont que dans une nécessité *morale* de faire le mal. Qu'est-ce que le sieur Pastel peut conclure de tout ceci en faveur du sieur Habert?

Remarquez, je vous conjure, mes très-chers Frères, que les théologiens dont il s'agit, tels que Bellarmin et Suarez, sont du nombre de ceux que le sieur Habert nomme Molinistes, et qu'il regarde comme Semi-Pélagiens un peu mitigés. Ces théologiens font consister la vraie liberté dans une indifférence active qui est exempte de la nécessité, même relative et morale du sieur Habert. Ils ne connoissent nullement la délectation *qui met invinciblement la volonté en acte, qui tient son effet d'elle-même, non du consentement de la volonté*, qui est le *seul ressort qui remue le cœur, et qui le lie plus fortement que des chaînes de fer*. Au contraire, ces théologiens n'admettent aucun attrait que la volonté ne soit très-libre de vaincre, comme Adam étoit libre de le faire au

Paradis terrestre. Ils disent seulement que certaines grâces ne peuvent jamais se trouver sans effet par l'événement, parce que Dieu les donne en la manière qu'il sait convenir, afin que la volonté de l'homme ne les rejette pas ; *quomodo scit congruere*, etc. (1); et parce que la préscience de Dieu, qu'on suppose avoir prévu de toute éternité cet événement, ne peut être trompée ; *non fallitur Deus* (2). Ainsi, quand ces théologiens parlent d'une nécessité *morale* qui se trouve dans les damnés comme dans les hommes voyageurs, et qui s'accorde avec la liberté nécessaire pour mériter et pour démériter, il est évident que cette nécessité *morale* des théologiens, que le sieur Habert regarde comme des Molinistes, n'est que celle des écoles, dont on suit d'ordinaire les *mouvemens*, quoiqu'on *ne les suive pas toujours* (*). Au contraire, la nécessité morale du sieur Habert « met invinciblement la volonté en » acte ; elle tient son effet d'elle-même, non du con- » sentement de la volonté; elle est le seul ressort qui » remue le cœur, et elle le lie plus fortement que par » des chaînes de fer. » Ces deux espèces de nécessités morales, l'une de ces théologiens que le sieur Habert nomme Molinistes, l'autre du sieur Habert, sont différentes comme la nuit et le jour. En quelle conscience le sieur Pastel peut-il alléguer l'une pour justifier l'autre ?

(1) *Ad Simplic.* lib. I, q. II, n. 13 : tom. VI, pag. 95. — (2) *De Corr. et Grat.* cap. VII, n. 14 : tom. X, pag. 758.

(*) Les damnés ne suivent donc pas toujours leur nécessité morale de vouloir le mal, de haïr Dieu, selon Bellarmin et Suarez ? (*Note du P. Le Tellier.*)

Supposé que ces théologiens aient cru que les démons ne sont que dans une nécessité morale, il faut qu'ils aient cru que les damnés ont encore un reste de liberté qui les exempte de tout attrait invincible, en sorte qu'ils ont encore tout ce qu'il faut pour mériter et démériter ; mais que Dieu, qui a donné une borne fixe à leur temps d'épreuve, ne veut plus les punir par une augmentation de souffrance pour les péchés mêmes qu'ils continuent de commettre. Voilà tout ce que les deux docteurs peuvent imputer de plus fort à ces théologiens. En ce cas, que nous voulons bien supposer pour un moment et sans conséquence, nous avouerons que ces théologiens ont un peu excédé ; mais leur prétendu excès en faveur du libre arbitre des damnés met-il le sieur Habert en droit de tomber dans l'excès contraire? Quoi ! parce que Bellarmin et Suarez auront peut-être réduit la nécessité des damnés à une nécessité morale, qui n'est, selon eux, qu'une espèce de difficulté, s'ensuit-il que le sieur Habert peut pousser la nécessité des hommes voyageurs jusqu'à être *invincible*, indépendante du *consentement de la volonté*, et *plus forte que des chaînes de fer*. Selon ces théologiens, les damnés sont à peu près libres comme les hommes voyageurs, et il ne leur manque que d'être dans un état d'épreuve, afin que leurs péchés leur soient imputés à démérite. Voilà un excès en faveur de la liberté. Au contraire, selon le sieur Habert, les hommes voyageurs sont nécessités comme les damnés en enfer par une nécessité qui *tient son effet d'elle-même, non du consentement de la volonté*, et qui *la lie plus fortement que par des chaînes de fer*.

Voilà un autre excès contre le libre arbitre. Chacun donne de part et d'autre à sa nécessité le nom de *morale*; mais les deux côtés ne sont d'accord que pour le nom. D'un côté, ces théologiens nommés Molinistes font les hommes tellement libres, qu'ils leur attribuent un reste de liberté jusque dans l'enfer. D'un autre côté, le sieur Habert veut au contraire que tous les hommes soient tellement nécessités, qu'il les croit même sur la terre, pendant le temps du pélerinage, assujettis à une nécessité plus forte que *des chaînes de fer*, et semblable à celle où il suppose que les damnés sont au milieu de la peine éternelle. Quoi donc! l'excès des uns en faveur de la liberté des damnés autorisera-t-il les autres dans leur excès contraire sur la nécessité des hommes voyageurs? Quoi! parce que quelques théologiens auront trop étendu la liberté, en l'attribuant aux damnés mêmes, faudra-t-il tolérer que d'autres théologiens ruinent la liberté, en soutenant que les hommes voyageurs mêmes ne sont pas moins invinciblement nécessités sur la terre que les damnés le sont dans l'enfer? Quoi! l'indigne équivoque de la nécessité *morale* couvrira-t-elle un excès si dangereux?

XXXII.

Réfutation courte du sieur Pastel, qui semble admettre un milieu entre les deux délectations.

Le sieur Pastel a espéré de remédier à tout en disant : « Quand l'attrait de la cupidité est plus fort » que celui de la grâce, on n'agit pas toujours in- » failliblement mal, parce qu'alors la volonté peut » faire une action moralement bonne, laquelle, se-

» lon M. Habert, tient le milieu entre une action » mauvaise et une action bonne surnaturellement. »

Mais demandons au sieur Pastel ce qu'il entend par une *action moralement bonne,* qui n'est pourtant pas *bonne surnaturellement.* Demandons-lui en quoi précisément consiste ce *milieu* entre *l'action mauvaise et l'action bonne surnaturellement.*

Si les deux docteurs veulent dire que chaque homme peut faire, par exemple, malgré la délectation corrompue qui se trouve actuellement supérieure à l'autre, une action moralement bonne, c'est-à-dire conforme à la règle des mœurs, *quant à l'office,* comme parle l'Ecole, il ne dit rien que Baïus, Jansénius et Calvin même ne disent autant que lui. En ce sens, Calvin même admet un *milieu* entre les vices et les vertus surnaturelles. Ce *milieu* consiste dans une action *moralement bonne,* qui est régulière selon les devoirs de la vie civile, comme de donner l'aumône, de rendre le bien d'autrui, et de servir sa patrie. Mais cette action régulière peut venir de la mauvaise délectation, si on la fait sans la rapporter à la dernière fin, qui est Dieu, et n'étant excité que par la vaine gloire. Encore une fois, les deux docteurs, en n'établissant que ce milieu, ne disent rien qui les distingue ni de Baïus, ni de Jansénius, ni de Calvin même. Si, au contraire, ils admettent un vrai *milieu* entre la céleste délectation et la délectation terrestre, en sorte qu'un homme puisse faire une action *moralement bonne quant à la fin,* comme parle l'Ecole, et que cette action produite par un bon principe tende à une bonne fin, quoiqu'elle ne soit pas *bonne surnaturellement,* nous leur

ferons encore cette question : Cette action vient-elle de quelque délectation neutre entre la bonne et la mauvaise, ou bien vient-elle de la seule volonté, indépendamment de toute délectation? Le sieur Habert ne peut pas dire que cette action *moralement bonne* vient de la seule volonté indépendamment de toute délectation; car il nous assure au contraire que *le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur.* Le cœur ne peut donc jamais en aucun cas être remué que par quelque plaisir ou délectation. Si la bonne délectation ne le remue pas, il faut qu'il soit remué par la mauvaise. Or toute action qui vient de la délectation du bien est bonne, et toute action qui vient de la délectation du mal est mauvaise. Il n'y a point de milieu.

Si les deux docteurs admettent à toute extrémité une troisième délectation qui établisse un vrai milieu entre les deux autres, voilà ce que nous leur dirons : Vous embrouillez tout votre système à pure perte, et sans pouvoir le redresser. Au lieu de deux délectations, vous en supposez trois. Eh! qu'importe au libre arbitre d'être détruit par trois causes nécessitantes ou par deux seulement; trois ne nécessitent pas moins que deux. Cette troisième, tout nouvellement inventée, sera aussi nécessitante que les deux autres. Comme la première nécessite au bien surnaturel, et la seconde au péché, la troisième nécessitera au bien moral et purement naturel, qui n'est ni vice ni vertu surnaturelle. Les actes seront de trois espèces, et les causes nécessitantes seront au nombre de trois; mais la nécessité n'en sera pas moins invincible, fixe et continuelle. La multiplication des causes qui détruisent la liberté ne la sauvera point.

XXXIII.

Réfutation du sieur Pastel, qui semble établir un pouvoir même moral de résister à la plus forte délectation.

« Sans la grâce actuelle, dit le sieur Pastel, on » peut surmonter les légères tentations, non-seule- » ment d'un pouvoir physique, mais encore d'un » pouvoir moral. » Mais que veut-il dire, et pourroit-il entreprendre de l'expliquer nettement?

S'il admet trois délectations, il faut avouer que, selon ce docteur, *sans la grâce actuelle*, qui est la délectation du bien surnaturel, *on peut surmonter les légères tentations* qui viennent de la délectation du mal. Alors la volonté résistant à la tentation sans faire aucun acte surnaturel, se bornera *à une action moralement bonne*. Mais nous venons de faire voir que cette troisième délectation neutre entre les deux autres, ne sauve en rien le libre arbitre, et ne fait que multiplier à pure perte les causes qui l'anéantissent.

Si, au contraire, le sieur Pastel n'admet que les deux délectations opposées du bien et du mal, sans le milieu d'une troisième délectation neutre, il se joue de son lecteur, en nous représentant un homme *qui, sans grâce actuelle, peut d'un pouvoir même moral surmonter les légères tentations*. Ne voit-on pas que les deux délectations sont comme les deux seaux d'un puits, dans le système qu'on nous vante tant? Dès que l'une hausse, l'autre baisse nécessairement à proportion. Ainsi, supposé qu'un homme soit entièrement *sans grâce actuelle*, il faut que la délectation vicieuse soit seule en lui, et par conséquent

quent qu'elle y soit au plus haut degré. Est-ce donc là ce que le sieur Pastel nous représente comme une *légère tentation?* Eh! quelle tentation peut jamais être plus extrême que celle où l'on suppose un homme *sans grâce actuelle*, c'est-à-dire sans aucun degré de la bonne délectation, et abandonné à la mauvaise, qui est alors le *seul ressort* dont son cœur puisse être remué? Quel est donc ce pouvoir *moral* de vaincre une tentation, quand la tentation *met invinciblement la volonté de cet homme en acte* pour le mal, quand elle *tient son effet d'elle-même, non du consentement de la volonté*, quand elle est le seul ressort *dont le cœur* puisse être remué, quand la tentation nécessite un homme de la nécessité dont les damnés sont nécessités dans l'enfer, enfin quand *cette nécessité lie plus fortement la volonté de cet homme, qu'on n'est lié par des chaînes de fer?* A-t-on jamais ouï parler d'un pouvoir *moral* qui se réduise à une impuissance si physique? Est-il permis d'éblouir le lecteur par ce nom flatteur d'un pouvoir *moral*, qui déguise la plus invincible de toutes les nécessités?

Au reste, si les deux docteurs font un usage si captieux des termes de pouvoir *moral*, que pouvons-nous penser de leur pouvoir *physique et absolu?* Si leur pouvoir *moral* même se réduit à une si réelle impuissance, que faut-il croire de leur pouvoir physique et absolu, qui, de leur propre aveu, n'est point un pouvoir actuel et proportionné au besoin présent, mais un pouvoir éloigné, c'est-à-dire, qu'on n'a pas, et qu'on pourroit avoir si on obtenoit les secours dont on est privé?

théologiens scolastiques de ces derniers siècles (*recentiorum*) *est étrangère au secours médicinal de Jésus-Christ.* On peut voir encore le premier chapitre de son VIIIe livre *de Gratia Christi,* où il dépeint naïvement quel étoit l'état des écoles catholiques quand il y entra. Il les trouva partagées entre les Thomistes et les Congruistes. Il réfute les uns et les autres, comme n'ayant point connu le secours médicinal de Jésus-Christ, qui, selon lui, consiste dans la délectation (1). En effet l'Eglise catholique ne connoissoit alors que la prémotion des Thomistes et la grâce congrue de tous les autres théologiens.

4° On ne sauroit jamais trop soigneusement remarquer que quand Luther et Calvin ont paru dans le monde, les Thomistes ont été contre eux les plus zélés défenseurs du libre arbitre suivant la notion d'Aristote, que Jansénius rejette avec tant de mépris. Dans cette fameuse dispute, Calvin parle de la délectation victorieuse : *Impresso,* dit-il, *delectationis affectu.* Il borne toute sa doctrine à cette *grâce efficace par elle-même : quam efficacem ex se ipsa gratiam doceat.* Voilà précisément l'opinion de Jansénius, et c'est celle-là même que Jansénius avance avoir été avant lui inconnue chez les Catholiques, et qu'il s'attend que tous les théologiens scolastiques trouveront *fort nouvelle. Ad inopinatam veritatem,* etc. *Valde nova forsan videbantur,* etc. S'il y avoit eu dans quelque coin des écoles catholiques un théologien qui eût enseigné cette opinion, Calvin,

tor. en forme de dialogues, IIIe part. lettr. XVII et XVIII, au commencement de ce vol. pag. 11 et suiv. (*Edit.*)

(1) *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. I et II.

qui recherchoit avec une si curieuse et si maligne critique tout ce qui pouvoit flatter ses erreurs, n'auroit pas manqué de dire : Voilà des théologiens papistes de vos propres écoles, qui soutiennent la même doctrine que moi. Ils enseignent une grâce efficace par elle-même, qui consiste dans l'attrait inévitable et invincible de la délectation du bien. Pourquoi condamnez-vous en moi comme une hérésie, ce que vous approuvez en eux comme la céleste doctrine de saint Augustin? Par ces deux mots il auroit confondu tous les Catholiques. Auroit-il manqué à le faire, pouvant y réussir avec tant de facilité? L'a-t-il fait? Trouve-t-on un seul mot de lui pour reprocher cette opinion à nos écoles? Trouve-t-on un seul mot des controversistes catholiques où ils répondent à ce reproche si naturel, et où ils entreprennent de montrer comment leur délectation est catholique, pendant que celle de Calvin est une hérésie, quoique l'une soit aussi inévitable et aussi invincible que l'autre? Ce profond silence des deux côtés ne démontre-t-il pas que le système des deux délectations, dont la plus forte est invincible, étoit encore inoui chez les Catholiques (*)? *Ad inopinatam*, etc.

5º Nous verrons, dans la seconde partie de cet ouvrage, que, quand le saint Siége voulut juger la cause de Jansénius, l'école des Thomistes ne se déclara pas avec moins de force que celle des Congruistes contre le nouveau système qui renferme cinq hérésies : tant

(*) Bien examiner si personne en effet ne l'a enseigné avant Calvin. (*Note du P. Le Tellier.*)

il est vrai que cette doctrine étoit encore inconnue à toutes les écoles catholiques! *Ad inopinatam*, etc.

Qu'y a-t-il donc de plus absurde et de plus insoutenable que cette prétendue tradition en faveur du systême des deux délectations tour à tour invincibles?

On n'en trouve aucun vestige dans aucun des premiers Pères de l'Eglise qui ont précédé saint Augustin. C'est pourquoi Jansénius est contraint d'avouer que ce Père est « le premier qui a fondé dans l'es» prit des Chrétiens la grâce de Jésus-Christ, dont la » vérité avant lui étoit enveloppée de tant de ténè» bres, cachée dans tant de détours, et embarrassée » dans tant de piéges inexplicables, que nous devons » tout à lui seul, si nous en concevons quelque chose » de vrai (1). »

Jansénius lui-même avoue « que le sens naturel » de ce texte ne peut point sans miracle être entendu » par ceux qui s'imaginent le pénétrer suffisamment » en le parcourant une fois (2). » Il ajoute que « tous » ceux qui l'examinent avec un esprit préoccupé des » opinions de la philosophie d'Aristote, et de la théo» logie nouvelle des scolastiques, sont exclus de cette » espérance. »

On n'en trouve aucune apparence dans aucun texte de saint Augustin même, à moins qu'on ne veuille abuser visiblement de son texte par une grossière équivoque, en prenant pour une délectation prévenante et indélibérée la délectation délibérée qui est la joie et la complaisance de l'amour même dans l'objet aimé.

(1) *L. proœm.* cap. XIII. — (2) Ibid. cap. XXVIII.

On n'en trouve aucune trace dans aucun Père grec.

On n'en trouve aucun trait dans aucun des Pères latins depuis les temps de saint Augustin (*).

On n'en trouve pas même l'ombre dans saint Thomas, ni dans aucun des vrais Thomistes.

On n'en trouve aucun mot dans aucun scolastique depuis le temps du Maître des Sentences, c'est-à-dire depuis près de six cents ans. Pendant ces derniers siècles, où étoit la tradition sur ce système? Ne sait-on pas que toute tradition interrompue n'est point une véritable tradition? *Quod ab omnibus, quod ubique, quod semper.* N'est-il pas clair comme le jour, que pendant ces siècles les évêques et les autres pasteurs ne pouvoient pas enseigner dans l'Eglise ce qu'ils n'avoient point appris dans les écoles, et qu'il leur étoit impossible de transmettre au peuple fidèle cette céleste doctrine de saint Augustin, qu'aucune école catholique ne leur avoit communiquée? Le sieur Habert oseroit-il dire, comme Jansénius, que cette doctrine se conservoit dans les livres de l'Ecriture, dans les monumens de la tradition, et dans les prières publiques de l'Eglise, que les pasteurs lisoient et prononçoient sans les entendre? comme si la pure foi se conservoit, pourvu qu'on lise les textes qui l'expriment, quoiqu'on croie les erreurs contraires. Suivant cette étrange règle, les Protestans conserveroient encore la pure foi, puisque, malgré toutes leurs erreurs, ils conservent le texte sacré, le lisent,

(*) On objectera les saints Prosper, Anselme, Bernard, etc. Il faut donc les justifier en deux mots, comme ci-dessus saint Augustin. (*Note du P. Le Tellier.*)

le révèrent, le veulent prendre dans son sens naturel, récitent le Symbole et l'oraison Dominicale. Que devient donc cette tradition tant vantée sur ce système qui est l'idole de tout le parti ?

On en trouve l'origine dans Calvin ; on le voit plus développé dans Jansénius. Cette date n'est-elle pas une conviction de nouveauté et de mensonge ? Cette origine n'est-elle pas odieuse ? N'est-ce pas une source empoisonnée ? Le sieur Habert prétendra prouver que ce systême est dans saint Augustin ; mais Jansénius le prétendoit comme lui ; mais Calvin offroit comme lui de le démontrer ; mais il est comme lui dans l'impuissance d'en donner aucune preuve concluante. D'un côté, l'autorité de saint Augustin, à laquelle il a recours, n'est qu'une vaine prétention qui lui est commune avec Jansénius et avec Calvin même. D'un autre côté, l'assurance avec laquelle nous soutenons que ce systême a été inconnu pendant cinq siècles à toutes les écoles catholiques, est un fait notoire, et avoué par Jansénius même. *Ad inopinatam*, etc. Nous pouvons ajouter, suivant la règle infaillible de cette tradition, que ce qui a été inconnu à toute l'Eglise pendant tant de siècles ne peut point être la vraie doctrine de saint Augustin, puisque l'Eglise ne varie jamais, et qu'elle ne peut point avoir oublié pendant cinq siècles ce qu'elle avoit adopté il y a environ treize cents ans.

XXXV.

Réponse à ceux qui nous opposent des cahiers dictés par des professeurs, et des thèses soutenues par des bacheliers en faveur du systême des deux délectations.

Ce systême, dit-on, est autorisé dans les *écoles* catholiques; les professeurs l'enseignent dans les cahiers qu'ils dictent, et les bacheliers l'embrassent dans les thèses qu'ils soutiennent. De quel droit un évêque particulier condamnera-t-il ce qui est autorisé dans les écoles, sous les yeux de tant d'autres évêques?

La réponse est courte et facile. Nous venons de montrer que ce systême est précisément celui de Jansénius, et que cet auteur n'enseigne rien au-delà de ce systême. Nous venons de démontrer que ce systême contient évidemment le sens propre et naturel des cinq propositions hérétiques; qu'il contient tout le venin du jansénisme réel; et que si ce systême n'est pas le jansénisme condamné, il n'y a dans le monde aucun jansénisme réel; qu'en ce cas, cette hérésie imaginaire est un ridicule fantôme, et que les jugemens solennels de l'Eglise ne méritent que dérision, s'ils ne tombent que sur cette risible chimère. La nécessité invariable et absolue n'est pas une erreur dont on puisse faire une question sérieuse. Le jansénisme ne peut donc être sérieux qu'autant qu'il consiste dans la nécessité sujette à variation, et relative au degré supérieur d'un plaisir sur l'autre. Voilà la nécessité que le sieur Habert nomme *morale*. Si ce docteur et divers autres n'ont pas aperçu les cinq hérésies dans ce systême, on peut excuser leurs in-

tentions personnelles sans tolérer leur système condamné, et sans se laisser éblouir par leurs correctifs illusoires.

Peut-on opposer sérieusement aux cinq constitutions du saint Siége, reçues unanimement de toutes les Eglises, des cahiers de professeurs et des thèses de bacheliers. Il faut ou que les cinq constitutions soient ridicules, si elles ne tombent que sur l'extravagant fantôme de la nécessité absolue et invariable, ou que le système des deux délectations, qui établit la nécessité sujette à variation, soit hérétique, et par conséquent que les cahiers et les thèses qui soutiennent ce système, renferment, malgré leurs adoucissemens spécieux, tout le poison du réel jansénisme, contre la pieuse intention des docteurs et des bacheliers. N'est-ce pas ainsi que saint Cyprien avec tant d'évêques d'Asie, soutenoient l'hérésie de la rebaptisation, quoiqu'ils fussent remplis de l'esprit de grâce et de l'amour de l'unité ? N'est-ce pas ainsi que des saints, et même des évêques éminens dans la science des lettres sacrées, tels que saint Hilaire d'Arles, soutenoient avec véhémence, *intentiosissimè*, l'hérésie des Demi-Pélagiens, laquelle, sous un adoucissement captieux pour les termes, retomboit dans tout le pélagianisme le plus impie. Alors *les intrépides défenseurs de la grâce parfaite*, comme saint Prosper et Hilaire, étoient en petit nombre dans les Gaules. Ils étoient accablés par la multitude et par l'autorité de ces saints et de ces évêques qui faisoient triompher l'hérésie avec un cœur très-catholique. Ne falloit-il pas que les défenseurs de la foi résistassent courageusement à une si dangereuse séduction? Oseroit-on

comparer les cahiers de quelques professeurs et les thèses de quelques bacheliers de notre temps, avec le torrent des écrits et des discours de ces saints et de ces évêques éblouis de l'hérésie pélagienne? Il faudroit n'avoir guère approfondi la tradition pour croire qu'une opinion ne peut pas être condamnée dès qu'un certain nombre de théologiens l'embrassent. Une erreur n'est à craindre que quand elle a des défenseurs savans et d'une haute réputation de vertu. Plus ils sont révérés, comme les saints qui autorisoient le demi-pélagianisme dans les Gaules, du temps de saint Prosper, plus les évêques opposés à cette illusion doivent élever leur voix, comme saint Augustin élevoit alors la sienne pour empêcher les progrès d'une erreur déguisée. Il ne faut être nullement surpris de voir un certain nombre de docteurs pieux et vénérables qui soient éblouis d'un systême flatté et radouci, dont on ne leur a point développé les conséquences, et qui a une apparence de conformité aux ouvrages de saint Augustin.

L'histoire de l'Eglise est pleine presque en chaque siècle d'exemples d'erreurs qui avoient ébloui les plus pieux évêques, et qu'il a fallu démasquer pour leur en inspirer l'horreur. Malheur à ceux qui, par une timidité politique, manqueroient à mettre au grand jour, et à décréditer les nouveautés radoucies et palliées qui trouvent des fauteurs vertueux et respectables!

XXXVI.

Réponse à ceux qui diront que ce système n'est condamné en termes formels par aucun jugement de l'Eglise.

Les cinq propositions, dira peut-être le sieur Habert, sont condamnées en termes formels par les constitutions du saint Siége. Le livre de Jansénius est condamné expressément de même. Aussi veux-je sincèrement condamner le livre de Jansénius avec les cinq propositions. Mais pour le système des deux délectations, qui n'impose qu'une nécessité relative et sujette à variation, que je nomme *morale*, le saint Siége ne l'a point condamné, et je demeure libre de le soutenir. On ne trouve point dans les constitutions une décision formelle et expresse contre ce système ainsi modéré. Ce n'est que par raisonnement que les Molinistes ombrageux et tyranniques veulent envelopper ce système si pur et si augustinien, dans la condamnation du livre et des propositions de Jansénius. Mais puisqu'il s'agit de savoir si ce système est hérétique ou non, je demande un jugement formel, et non des conséquences tirées par subtilité. La foi ne se traite point par un sentiment purement humain. Je me maintiens dans la possession de suivre mon système, jusqu'à ce qu'on me montre qu'il est condamné aussi formellement que les propositions et que le livre. Voilà l'objection que le sieur Habert peut nous faire; voici nos réponses :

1° Le sieur Habert ne voudroit pas sans doute prétendre que chaque théologien est libre de soutenir le système des deux délectations dans le sens de la nécessité invariable et absolue. Il est néanmoins

manifeste que ce système n'est pas plus condamné dans les cinq constitutions, que ce même système dans le sens de la nécessité relative et sujette à variation. Les constitutions ne spécifient pas plus ce système dans l'un de ces deux sens que dans l'autre. Le raisonnement que nous venons de voir est donc faux et insoutenable. S'il étoit juste, il seroit aussi bon pour la nécessité absolue que pour la nécessité relative, puisque l'une n'est pas plus formellement condamnée par les constitutions que l'autre. Le sieur Habert n'oseroit néanmoins soutenir, sur ce raisonnement, que le système pris dans le sens de la nécessité absolue est permis. Il ne reste donc plus qu'à voir de bonne foi si la même évidence qui exclut par les constitutions la nécessité absolue, doit exclure aussi la nécessité relative. Or nous avons démontré que les constitutions ne peuvent avoir rien de sensé et de sérieux, rien que de chimérique et de ridicule, si elles ne condamnent ce système que dans le sens de la nécessité absolue, et si elles ne condamnent pas la nécessité relative. Il est donc vrai que c'est éluder et anéantir les constitutions que de ne les regarder pas comme la condamnation formelle et expresse de ce système dans le sens de la nécessité relative, qui est le seul sens sérieux que les propositions condamnées et le livre de Jansénius puissent recevoir. En un mot, c'est renverser les décisions de l'Eglise sur la foi, que de refuser de les prendre dans le seul sens sérieux et raisonnable qu'on puisse leur donner. Il faut croire que ce sens est précisément le sens propre et naturel de la décision.

2° Le sieur Habert voudroit-il dire que la doc-

trine de Calvin sur la délectation nécessitante n'est pas condamnée, parce que le concile de Trente n'a pas fait un canon tout exprès pour anathématiser nommément et en termes propres cette délectation calvinienne. *Impresso delectationis affectu*, etc. Ne voit-il pas que les espèces sont formellement comprises dans le genre? C'est ainsi que tout lion, tout tigre et tout ours est formellement compris dans cette proposition générale : *Tout animal quadrupède marche sur la terre*. C'est ainsi que tout aigle et tout faucon est formellement compris dans cette proposition générale : *Tout animal qui a des ailes vole dans l'air*. Tout de même la délectation nécessitante de Calvin est comprise formellement dans l'anathême de ce canon : « Si quelqu'un dit que le libre arbitre de » l'homme mu et excité de Dieu ne peut pas, s'il » le veut, lui refuser son consentement, qu'il soit » anathême. » Ce canon condamne comme une hérésie toute doctrine qui établit une cause nécessitante à laquelle nos volontés ne peuvent refuser leur consentement. La délectation de Calvin est une des espèces dont le genre est condamné. Or, les espèces sont contenues dans le genre. Donc la délectation nécessitante de Calvin est contenue dans ce genre de cause nécessitante; donc elle est condamnée dans ce canon. D'ailleurs, nous avons vu que la délectation moralement nécessitante du sieur Habert est précisément la délectation nécessitante de Jansénius et de Calvin même. Nous avons démontré que le sieur Habert, sans y rien changer de réel, n'y a ajouté qu'un terme flatteur et radouci qui ne corrige rien. La délectation du sieur Habert n'est pas moins in-

vinciblement nécessitante que celle de ces deux auteurs, et, étant précisément la même, elle se trouve expressément condamnée dans le canon du concile qui condamne Calvin, et dans les cinq constitutions qui condamnent Jansénius. Quand l'Eglise parle ainsi: *Si quis dixerit, si quelqu'un dit*, etc. c'est pour n'avoir pas à renouveler sans cesse les condamnations contre chaque particulier qui reviendra à soutenir la même hérésie, tantôt dans ses propres termes, et tantôt dans d'autres équivalens: elle tranche tout par cette généralité absolue de termes, *Si quis dixerit*. Quiconque osera parler formellement ainsi ou d'une autre façon équivalente, se trouvera par avance anathématisé; *anathema sit*. Le sieur Habert ne peut pas dire que c'est par un raisonnement purement humain, et par une conséquence fautive, que nous voulons comparer sa nécessité morale à celle de Calvin, et qu'il nie les conséquences que nous voulons tirer de son principe. Il ne s'agit nullement ici de comparaison subtile, mais d'une pure et simple identité entre la nécessité de Calvin et de Jansénius et celle du sieur Habert; ensorte que l'une est évidemment l'autre, et par conséquent que la condamnation de l'une et la condamnation de l'autre ont la même identité. Donnez deux noms à un même homme criminel, sa condamnation à la mort sous un nom emporte sa condamnation à la mort sous l'autre nom, qui désigne notoirement le même homme. Le mot de *morale* ajouté ne peut pas faire deux nécessités différentes de ce qui n'en est qu'une seule et indivisible. C'est cette unique nécessité relative que l'Eglise a condamnée généralement

partout où elle se trouvera, et sous quelque nom radouci qu'on tâche de l'insinuer.

3o Si on ne se bornoit pas à cette simplicité religieuse pour recevoir les décisions de l'Eglise, il n'y en auroit jamais aucune dont les novateurs ne se jouassent en toute occasion. Un novateur n'auroit qu'à donner de nouveaux noms à une hérésie déjà condamnée; par ce nouveau langage équivalent à celui des premiers hérésiarques, il anéantiroit les plus formelles décisions. Par exemple, un Arien diroit : J'avoue que le concile de Nicée a décidé que le Fils est consubstantiel au Père : mais je crois qu'on doit entendre le terme de *consubstantiel* comme les termes latins de *concors, concolor, consanguineus,* etc. c'est-à-dire d'une substance semblable. Je n'ai garde de nier jamais ce terme de consubstantiel qui est formellement dans la décision. J'avoue même que le Fils est Dieu, etc. mais je soutiens que le Fils a reçu du Père l'être et la perfection divine qu'il n'avoit pas avant que de recevoir ces dons. Or l'Eglise n'a jamais décidé par aucun symbole ni canon formel, que le Fils n'a pas eu besoin de recevoir ces dons. Par conséquent nul évêque particulier n'est en droit de me condamner comme hérétique. Il peut raisonner comme moi, pour me prouver qu'il s'ensuit de mon principe que le Fils a reçu l'être qu'il n'avoit pas avant que de le recevoir, et que c'est en faire une créature tirée du néant dans un certain moment fixe. J'en serai quitte pour nier cette conséquence, et pour soutenir que ce n'est qu'un raisonnement humain, et non une règle de foi. Un Socinien, un Pélagien, un Calviniste, fe-

ront de même. Chaque hérétique n'aura qu'à changer quelques termes, et qu'à en choisir qui soient un peu radoucis en apparence : ces termes radoucis ne sont point formellement condamnés dans la décision de l'Eglise : ainsi on sera sans cesse à recommencer. L'erreur n'aura besoin que d'un peu d'art pour inventer quelque nouvelle expression flatteuse. La décision ne se trouvera plus formelle; on disputera sans fin pour savoir si on peut tirer une juste conséquence du terme formellement condamné, à celui qui ne l'est pas formellement. C'est livrer tous les oracles de l'Eglise au jeu impie et sophistique de tous les novateurs. Combien les anciens Chrétiens étoient-ils opposés à cette pernicieuse subtilité, eux qui bouchoient leurs oreilles dès qu'ils apercevoient une erreur travestie sous des termes flatteurs! Tout est perdu, si on ne se borne pas inviolablement à cette religieuse simplicité. Supposons qu'un théologien ose en nos jours proposer au public un système sur la Trinité, où il admette le terme de consubstantiel, avec toutes les autres expressions du langage catholique, et avec une exclusion formelle de tous les termes ariens. Supposons que ce théologien pose des principes fondamentaux, desquels on tire par conséquence claire et immédiate l'erreur des Ariens, et que ce système se trouve mitigé par toutes les expressions les plus radoucies, en sorte que cet auteur paroisse, suivant ce langage équivoque et flatteur, nier la conclusion ancienne, prise dans la rigueur littérale. Peut-on douter que chaque évêque, qui, veillant sur le dépôt sacré, s'apercevra du venin de l'arianisme déguisé sous cette mitigation illusoire,

ne puisse et ne doive élever la voix pour alarmer toute l'Eglise, et pour condamner l'ancienne impiété cachée sous des termes nouveaux? Il en est sans doute précisément de même d'un théologien qui, par fraude qu'il fait au public, ou par illusion qu'il se fait à lui-même, renouvelle sous des termes mitigés et flatteurs l'hérésie de la délectation nécessitante de Jansénius et de Calvin. Chaque évêque qui l'aperçoit peut et doit crier dans la maison de Dieu, pour déclarer que l'hérésie n'en est que plus odieuse et plus redoutable, quand elle est déguisée sous des termes nouveaux et radoucis pour paroître nier ce qu'elle établit contre la foi.

XXXVII.

Récapitulation de cette première partie.

Il s'agit ici avec évidence de toute la controverse qui occupe l'Eglise depuis plus de soixante-dix ans. La nécessité physique et absolue, que le sieur Habert rejette comme le seul jansénisme qui ait été condamné, est un fantôme ridicule qui n'a jamais été imaginé ni par Jansénius, ni par Calvin, ni par Luther même. On trouvera dans tous ces auteurs des textes clairs et décisifs qui rejettent cette chimérique nécessité. Il est même facile de démontrer, comme on démontre que le tout est plus grand que chacune de ses parties, que nulle délectation, à quelque haut degré qu'on la mette, ne peut jamais nécessiter aucune volonté d'une nécessité absolue. Ne voit-on pas que la nécessité qui ne résultera que de la délectation sera toujours relative à la délectation même qui en sera la cause? Ne voit-on pas que nulle dé-

lectation ne peut ôter à la volonté la flexibilité naturelle qui est son essence, et qui est un pouvoir absolu de vouloir autrement? Ne voit-on pas que nulle délectation, à quelque haut degré qu'on la mette, lors même qu'elle nécessite la volonté d'une façon, lui laisse de quoi varier, toutes les fois qu'elle sera nécessitée autrement par une autre délectation encore plus forte? La nécessité *relative et morale*, au sens du sieur Habert, est la seule qui ait été soutenue par tous les auteurs condamnés, tels que Jansénius, Calvin et Luther. Si on ne condamne aujourd'hui que la seule nécessité physique et absolue, on ne condamne ni Jansénius, ni Calvin, ni Luther même, qui n'ont jamais songé à soutenir cette extravagante chimère. En ce cas, les canons du concile de Trente et les constitutions du saint Siége ne tombent que sur cette folle imagination. En ce cas, le serment du Formulaire est une impie profanation du saint et terrible nom de Dieu. En ce cas, on se sert du prétexte d'une hérésie chimérique pour exercer une réelle persécution contre les disciples de saint Augustin.

Au contraire, laissez les constitutions du saint Siége dans toute l'étendue du sens propre et naturel; ne les éludez point par des contorsions odieuses; laissez-les tomber librement sur la nécessité relative et morale au sens du sieur Habert: toute la dispute est finie, et il ne reste plus aucun retranchement au parti. Vous rendez tout-à-coup le jansénisme réel et palpable. En ce moment les deux questions que le parti nomme l'une de droit et l'autre de fait, se trouvent également décidées. D'un côté, le système de la né-

cessité relative et morale, au sens du sieur Habert, est déclaré hérétique : voilà la véritable question de droit finie. D'un autre côté, le système de la nécessité *relative et morale* saute aux yeux dans toutes les pages de Jansénius et dans tous les écrits du parti : voilà la prétendue question de *fait*, que le parti même n'oseroit plus contester dès qu'elle sera proposée de cette façon, qui est la seule sérieuse. Il n'y eut donc jamais rien de plus capital que de supposer (*) que c'est cette nécessité *relative et morale*, prise au sens du sieur Habert, qui a été tant de fois foudroyée par toute l'Eglise. En le supposant on réalise le jansénisme, on justifie l'Eglise entière, on rend ses oracles sérieux et dignes du Saint-Esprit. Au contraire, en sauvant cette nécessité *relative et morale*, et en rejetant les anathêmes de l'Eglise sur le seul fantôme de la nécessité *physique et absolue*, on sauve tout le vrai jansénisme, on justifie Jansénius, Calvin et Luther même; on rend les constitutions folles, impies et ridicules; on ne les laisse tomber sur rien de réel et de sérieux; on les rejette par dérision sur une erreur monstrueuse et imaginaire dont il ne fut jamais question.

Si on doute d'une vérité si capitale, on n'a qu'à faire sur ceci une expérience facile et décisive. Nous oserons répondre par avance que le sieur Habert ni aucun de ses défenseurs ne parviendra jamais à nous montrer la nécessité physique et absolue dans le texte de Jansénius. Bien plus, nous offrons de lui montrer, dans le livre de cet auteur, cent textes for-

(1) Ne faudroit-il pas dire *reconnoître*, au lieu de *supposer*, qui laisse du doute? (*Note du P. Le Tellier.*)

mels où il borne expressément tout son systême à la seule nécessité *relative ou morale*, que le sieur Habert propose comme la doctrine de saint Augustin. De plus, nous offrons de faire souscrire à la condamnation de la nécessité *physique et absolue* le père Quesnel avec ses écrivains réfugiés en Hollande, et M. de Witte même, malgré ses prétendus excès que le parti affecte de blâmer. Tous souscriront contre la nécessité absolue autant que le sieur Habert, et il ne se trouvera aucun Janséniste dans aucun coin de la terre habitable. Ce n'est pas tout : Jansénius lui-même auroit souscrit à la condamnation d'un jansénisme si imaginaire et si ridicule. Allons encore plus loin: Calvin et Luther même auroient rejeté avec mépris et indignation cette extravagante rêverie de la nécessité absolue. Enfin tous les Protestans les plus outrés contre le libre arbitre rejetteront avec dérision cette nécessité physique et absolue, pourvu qu'on leur laisse la nécessité relative et morale du sieur Habert. De là il faut évidemment conclure que le point capital est de *faire consister* tout le vrai jansénisme dans cette nécessité *relative et morale*, puisque la nécessité *physique et absolue* est une chimère inventée tout exprès pour nous donner le change, et pour se jouer des oracles du Saint-Esprit. En vain le sieur Habert offrira de prouver que sa nécessité *relative et morale* est clairement enseignée dans le texte de saint Augustin. Il doit se souvenir que Calvin et Jansénius ont fait la même offre avant lui, et il ne doit pas espérer de réussir mieux qu'eux pour prouver contre l'Eglise leur erreur commune.

De plus, nous sommes prêts à démontrer que le sieur Habert et tout le parti se trompent sur deux points essentiels en expliquant le texte de ce Père.

D'un côté, quand saint Augustin dit qu'*il est nécessaire que nous agissions suivant ce qui nous délecte le plus*, il ne veut nullement parler de l'attrait prévenant d'une délectation indélibérée qui détermine nos volontés d'une façon inévitable et invincible; il parle seulement de la délectation délibérée, qui est notre amour même. C'est cette délectation dont le Psalmiste dit : *Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui. Délectez-vous au Seigneur, et il vous donnera ce que votre cœur lui demande.* Voilà sans doute une délectation qui est une volonté délibérée, puisque elle est commandée, méritoire, et suivie d'une récompense promise. C'est précisément de cette délectation délibérée ou amour dominant, que saint Augustin dit qu'*il est nécessaire que nous agissions suivant ce qui nous affecte le plus.* Il faut bien se garder de croire qu'il veuille dire que nous soyons toujours invinciblement nécessités par le plus grand plaisir. Il faut entendre seulement une vérité qui est également incontestable dans toutes les écoles, savoir que chacun de nous prend son parti dans les occasions de la vie, et règle le détail de sa conduite suivant l'amour délibéré qui domine actuellement dans son cœur. C'est comme s'il disoit avec toutes les écoles, *Unusquisque operatur, prout affectus est* (*). C'est ainsi que le fond de l'homme

(*) Cette maxime ainsi exprimée ne décide pas entre l'affection délibérée et l'indélibérée. (*Note du P. Le Tellier.*)

décide toujours de ses actions : chacun règle sa vie suivant ce qu'il aime le plus. C'est ainsi qu'il est nécessaire qu'un avare actuellement dominé (*) par son avarice évite une grosse dépense, et qu'un ambitieux, livré à son ambition, cherche avec empressement les vains honneurs. Voilà précisément à quoi se réduit ce passage tant vanté de saint Augustin, où le sieur Habert a suivi l'explication fausse et captieuse de Jansénius. Cette explication du terme de délectation est d'autant plus décisive, que Jansénius avoue lui-même qu'il signifie, dans son sens propre et naturel, une complaisance délibérée de la volonté (**). Ainsi lorsque Jansénius prend ce terme dans le texte de saint Augustin au sens d'un plaisir indélibéré, pour le tourner à sa mode, il s'ensuit, de son propre aveu, qu'il force ce terme pour lui donner un sens impropre, et pour lui faire signifier, par cette odieuse contorsion, le systême condamné par l'Eglise.

D'un autre côté, quand saint Augustin parle du secours qu'il nomme *quo*, par lequel la volonté de l'homme est *inévitablement et invinciblement* déterminée au bien, il ne prétend point, comme le parti se l'imagine, parler en général de toutes les grâces intérieures et actuelles de l'état présent, pour les réduire toutes à la délectation inévitablement pré-

(*) Il est dominé indélibérément, dira-t-on; et il contente sa passion, parce qu'il ne peut moralement n'y pas consentir. (*Note du P. Le Tellier.*)

(**) Citer cet endroit important, où Jansénius fait un aveu si décisif. (*Note du P. Le Tellier.*) Voy. l'*Instr. en forme de dial. Lettr.* v; ci-dessus tom. xv, pag. 284, etc. (*Edit.*)

venante et invinciblement nécessitante. Tout ce que le saint docteur dit de ce secours *quo* ne regarde qu'une providence spéciale et gratuite, par laquelle Dieu s'assure du moment décisif de la persévérance finale en faveur des seuls prédestinés. *Raptus est*, etc. (*).

Ces deux points peuvent être très-facilement démontrés par le texte du saint docteur; nous osons même assurer par avance que quand on les examinera de près, on sera étonné que des théologiens aient pu les expliquer autrement. Mais les disciples de Jansénius lisent le texte de ce Père, comme les Juifs lisent celui de l'Ecriture, avec un voile sur le cœur.

Enfin toute cette controverse se réduit à un seul point indivisible. Si l'Eglise ne condamne pas la nécessité *absolue*, et si elle autorise la nécessité *relative*, le jansénisme n'est qu'un fantôme ridicule, et les constitutions ne sont pas moins ridicules que le fantôme qu'elles foudroient vainement. Si, au contraire, l'Eglise ne foudroie point par des anathêmes insensés, un fantôme ridicule, elle ne peut condamner sérieusement que la nécessité relative, et *il faut trouver* une réelle hérésie dans ce que le parti ose nommer la céleste doctrine de saint Augustin. Voici en peu de mots tout le raisonnement du parti contre les défenseurs de la bonne cause : La nécessité relative, qui résulte de l'actuelle supériorité de l'une des deux délectations sur l'autre, est la céleste doc-

(*) Voy. l'*Instruct.* déjà citée; *Lettr.* IX, X et XI, ci-dessus tom. XV. (*Edit.*)

trine de saint Augustin. Or l'Eglise n'a pas voulu condamner la céleste doctrine de saint Augustin : donc l'Eglise n'a pu vouloir condamner la nécessité relative. Donc elle n'a voulu condamner que la seule nécessité absolue, que personne ne songe à soutenir. Donc elle n'a condamné qu'une chimère insoutenable. Donc le jansénisme n'est qu'un fantôme. Au contraire, nous raisonnons ainsi : L'Eglise, dirigée par le Saint-Esprit, n'a garde de faire ce que nul homme sensé ne fera jamais. Elle ne passe point soixante-dix ans à condamner une ridicule chimère, qu'il est notoire que personne ne s'avisa jamais de soutenir : or est-il que la nécessité physique et absolue est une ridicule chimère que personne ne s'avisa jamais de soutenir : donc l'Eglise n'a point passé soixante-dix ans à condamner cette ridicule chimère de la nécessité physique et absolue. Ce fantôme, loin de se trouver dans Jansénius, ne se trouve pas même dans Calvin et dans Luther. Donc il faut trouver un autre jansénisme plus réel et plus sérieux, que l'Eglise ait pu condamner raisonnablement, dans la nécessité relative et morale. Le parti, toujours prêt à faire les déclamations les plus artificieuses, ne manque pas de crier aux oreilles de tous les fidèles, que nous voulons proscrire la grâce efficace par elle-même, et ériger un tribunal d'inquisition pour réduire toutes les écoles au molinisme. Vaine et frivole clameur d'un parti échauffé et poussé à l'extrémité ! sophisme qui ne mérite aucune attention ! Nous voulons proscrire, il est vrai, la grâce efficace par elle-même de Jansénius, qui est la délectation relativement nécessi-

tante et tant de fois condamnée ; mais nous ne voulons nullement proscrire la grâce efficace par elle-même, qui est la prémotion ou concours prévenant des véritables Thomistes, parce que le thomisme est une doctrine permise. Pour la différence essentielle qui est entre la délectation des uns et la prémotion des autres, nous allons tâcher de la développer avec exactitude dans la seconde partie de cet ouvrage.

SECONDE PARTIE,

Où il est démontré que la prémotion des Thomistes ne peut point autoriser la délectation du sieur Habert et des prétendus disciples de saint Augustin.

C'est sans doute forcer le dernier retranchement du parti, que de démontrer que la prémotion des Thomistes est essentiellement différente de la délectation de Jansénius, en sorte que l'une n'autorise l'autre en aucune façon. Mais, pour faire cette démonstration, et pour la mettre dans tout son jour, il faut expliquer d'abord le sentiment des vrais Thomistes sur leur prémotion; après quoi nous la comparerons avec la délectation des Jansénistes, et nous remarquerons les différences essentielles qui sont entre ces deux systêmes. Quelque désir que nous ayons de rendre la vérité claire et sensible à notre lecteur, nous l'avertissons ici qu'il nous sera impossible de lui épargner les épines d'une discussion subtile et abstraite. L'opinion des Thomistes nous mène inévitablement dans des subtilités de métaphysique. Ces subtilités sont exprimées par le langage de l'École, qui est fort éloigné de celui du reste du monde. Il ne dépend nullement de nous d'éviter ni ces abstractions pénibles, ni ce langage obscur au public. Mais nous tâcherons d'éclaircir et d'abréger cette discussion, pour la mettre à la portée de tout lecteur un peu attentif. Nous lui demanderons de la patience, et nous lui promettons un grand soin pour n'en abuser pas.

I.

Notion du libre arbitre sur laquelle tous les Thomistes sont d'accord avec toutes les autres écoles des anti-Jansénistes.

On ne trouvera aucun vrai Thomiste qui ne convienne sur la notion de la liberté avec tous les anti-Jansénistes, même avec ceux qu'on nomme *Molinistes* dans les écoles; en voici le détail:

1° Tous les Thomistes ont embrassé unanimement la définition d'Aristote sur la liberté. C'est, selon eux, un pouvoir d'agir ou de n'agir pas, de faire un acte ou d'en faire un autre contraire, quand on a toutes les choses requises par avance pour agir. Remarquez qu'il s'agit d'une indifférence active. Ainsi ce n'est point une simple souplesse ou *flexibilité* de la volonté, comme parle Jansénius, pour être déterminée à vouloir tantôt un objet et tantôt un autre. Non-seulement la volonté est une puissance active en ce qu'elle veut, et que vouloir est agir; mais encore son indifférence est active, en ce que c'est elle-même qui se tire de son indifférence, et qui choisit activement l'un des deux partis opposés, sans être passivement déterminée par aucun attrait invincible à vouloir l'un ou l'autre. Ainsi les Thomistes sont du nombre de ces scolastiques contre lesquels Jansénius s'élève avec tant de mépris et d'indignation, quand il assure qu'ils sont *disciples d'Aristote plutôt que de saint Augustin*, et qu'il ajoute que c'est cette philosophie d'Aristote sur la liberté qui a fait oublier, depuis environ cinq cents ans, dans toutes les écoles, la doctrine de saint Augustin sur la grâce. Il faut avouer que cet auteur ne se trompe pas en ce point.

Il va droit au véritable centre de toute la dispute, qui est cette notion de la liberté. La doctrine de saint Augustin, dit-il (1), « ne peut être comprise » sans connoître le libre arbitre.... L'explication du » libre arbitre, dit-il encore, est comme le gond sur » lequel roule toute la question.... Il est vrai qu'en » soutenant cette liberté indifférente, nous renver- » sons Calvin. Mais nous ne nous justifions pas sur » l'erreur de Pélage.... L'hérésie pélagienne sur la » grâce et sur le libre arbitre n'est autre chose que » la seule philosophie d'Aristote.» Ainsi, les Thomistes étant tous attachés à la notion d'Aristote sur le libre arbitre, qui règne dans les écoles depuis cinq cents ans, tous les Thomistes sont déclarés Pélagiens par Jansénius.

2° Tous les Thomistes veulent (*) que la même espèce de liberté qui étoit en Adam au Paradis terrestre, se trouve encore dans sa postérité depuis sa chute. Il est vrai que, depuis cette chute, la volonté de l'homme est moins forte, et par conséquent que la liberté est moins parfaite. Mais il ne s'agit que du plus ou du moins dans la même espèce de liberté. La volonté de l'homme n'étoit pas, selon les Thomistes, moins prédéterminée au Paradis terrestre qu'elle l'est maintenant, et elle ne l'est pas plus maintenant qu'elle l'étoit alors. La raison en est

(1) *Præf. de Grat. Chr.* lib. VI.

(*) Ne faudroit-il pas commencer ici par expliquer en peu de mots le système des Thomistes? Car on parle tout d'un coup de la prémotion, que les lecteurs non théologiens n'entendront pas, non plus que les autres termes de ce système, à moins qu'on ne les explique d'abord. (*Note du P. Le Tellier.*) Voyez sur cette matière l'*Instruction en forme de dial. Lettr.* XIV et XV : tom. XV, pag. 544 et suiv. (*Edit.*)

claire : c'est que la prémotion est fondée sur la dépendance de toute cause seconde à l'égard de la première. Or la dépendance du premier moteur, et la subordination de la cause seconde à l'égard de la première, est essentiellement égale dans tous les états de toute créature. Ainsi, la volonté de l'homme n'est maintenant prédéterminée que comme celle d'Adam l'étoit avant son péché ; et cette prémotion nous laisse comme à Adam le pouvoir très-complet et très-prochain de faire ou de ne faire pas un tel acte ou l'acte contraire. C'est ce qui fait dire à Jansénius que *cette prédétermination* des Thomistes *est venue de la philosophie* d'Aristote ; *qu'elle est capitalement opposée au secours* de Jésus-Christ, et qu'elle *renverse sans ressource jusqu'au total fondement de la grâce médicinale..., parce que la nécessité de la grâce y est établie, non sur la blessure de la volonté, mais sur son indifférence naturelle, et sur la subordination de toutes les causes à l'égard d'une cause supérieure*. Ainsi, selon Jansénius, les Thomistes sont des Pélagiens qui soutiennent l'indifférence active d'Aristote pour l'état présent comme pour l'état d'innocence, et qui, malgré leur prémotion, *renversent jusqu'au total fondement de la grâce médicinale.*

3° Tous les Thomistes reconnoissent unanimement, selon ce principe fondamental, que tout homme qui est pressé par un commandement positif de faire un acte surnaturel sous peine d'un nouveau démérite, a actuellement un secours surnaturel de grâce intérieure, et proportionnée tant à la foiblesse présente qu'à la difficulté de l'acte commandé, pour pouvoir pro-

chainement l'accomplir. En effet, dès qu'on suppose, comme les Thomistes le font, que l'homme ne peut être libre pour démériter qu'autant qu'il a encore l'indifférence active avec le pouvoir prochain d'Adam, il seroit insensé et ridicule d'oser soutenir que l'homme a ce pouvoir prochain pour les vertus surnaturelles sans un secours surnaturel et proportionné à l'impuissance qui a besoin d'être guérie en lui. De là vient que tous les Thomistes enseignent une généralité de grâce suffisante pour tous les actes surnaturels dont le commandement presse, qui paroît un pélagianisme monstrueux à Jansénius et à tout son parti.

4° Tous les Thomistes veulent que toute nécessité, non-seulement *absolue*, mais encore *relative*, non-seulement fixe et immuable, mais encore passagère et sujette à variation, détruise l'exercice du libre arbitre pendant qu'elle dure. Ils veulent que la volonté de l'homme ne puisse actuellement ni mériter ni démériter qu'autant qu'elle est actuellement dégagée et activement indifférente entre les deux partis opposés. Ils ne rejettent pas seulement une nécessité et une impuissance à l'égard de l'un des deux partis, qui seroit essentielle, absolue, fixe et immuable; ils rejettent aussi toute nécessité et toute impuissance accidentelle, passagère et relative à tout attrait inévitable et invincible.

5° Ils rejettent toute nécessité antécédente, c'est-à-dire, qui vient d'une cause différente (*) de l'action même de la volonté; ils le font tout autant que les autres scolastiques qu'ils nomment *Molinistes*.

(*) Qui précède *tempore*. (*Note du P. Le Tellier.*)

Ils n'admettent comme ceux-ci que la seule nécessité purement conséquente, laquelle se réduit à dire qu'on ne peut plus ne pas agir quand on agit déjà. Ils ne soutiennent leur prémotion qu'à condition qu'elle ne causera aucune *nécessité antécédente*, même accidentelle, relative et passagère. Tout au contraire, Jansénius et son parti soutiennent qu'on ne doit craindre aucune nécessité même *antécédente*, excepté celle qui est absolue. Telle est la notion de tous les vrais Thomistes sur la liberté. Elle est aussi différente de celle de Jansénius que le jour l'est de la nuit la plus profonde.

II.

Prémotion des Thomistes appartenant, selon eux, à ce que l'Ecole nomme *l'acte second*, et nullement à ce que l'Ecole nomme *l'acte premier*.

L'École donne le nom *d'acte premier* à un pouvoir dégagé, complet et prochain d'agir ou de n'agir pas, de faire un tel acte ou l'acte contraire, en sorte que la puissance est déjà toute prête, qu'il ne lui manque plus aucun secours pour la proportionner à l'action, et qu'on ne peut plus ajouter à ce qu'elle a déjà, que l'action même toute seule. L'Ecole donne le nom d'*acte second* à l'action même déjà commençante, laquelle est ajoutée au parfait pouvoir et qui en est l'exercice.

Les choses appartenantes à *l'acte premier* sont tous les secours, toutes les forces et toutes les dispositions requises par avance pour mettre la puissance en état d'agir, pour la proportionner à la difficulté de l'action, pour la dégager de tous les empêchemens

mens, et pour la rendre tellement prête, qu'il ne lui reste plus rien à acquérir pour passer du parfait pouvoir d'agir à l'action même. C'est ainsi, selon les comparaisons dont saint Augustin s'est servi, qu'on ne peut point *naviger sans navire, ni parler sans voix, ni marcher sans pieds, ni voir sans lumière.* Tous ces secours sont requis par avance pour rendre la puissance dégagée, prête à agir, et proportionnée à l'action. Ils appartiennent à ce que l'Ecole nomme *l'acte premier*, ou prochain pouvoir d'agir. Les choses appartenantes à *l'acte second* sont celles qui entrent dans l'action même et qui en font partie. C'est ainsi que l'actuelle flexion des tendons et des muscles, avec le cours des esprits dans les nerfs, appartiennent à *l'acte second* pour se promener.

Jansénius, voulant donner des exemples des deux secours dont saint Augustin nomme l'un *sine quo non*, et l'autre *quo*, a donné des exemples très-justes des choses dont les unes appartiennent à *l'acte premier*, et les autres à *l'acte second.* Il remarque (1) que *les alimens, la lumière, un navire et des pieds* sont des secours de simple pouvoir pour se nourrir, pour voir, pour naviguer, et pour marcher; parce que, quand on les a, on peut faire ces choses ou ne les faire point, en user ou n'en user pas. Sans eux on ne peut rien; avec eux on demeure libre de ne rien faire. Voilà des secours appartenans à *l'acte premier.* Au contraire, les secours d'action sont tellement l'action déjà commençante, qu'on ne peut pas les avoir sans agir. C'est ainsi, dit Jansénius, que *la vision* actuelle est *un secours par lequel nous voyons.* La vi-

(1) *De Grat. Chr.* lib. II, cap. V.

sion actuelle appartient sans doute à l'acte second, puisqu'elle est l'action même de voir, et l'exercice ajouté au pouvoir le plus prochain d'agir.

Cette distinction de l'acte premier et de l'acte second, qui est si vulgaire dans toutes les écoles, étant expliquée, il ne nous reste plus qu'à remarquer que l'école entière des Thomistes n'a qu'une seule voix pour prendre à témoins le ciel et la terre que leur prémotion est bornée à l'acte second, et qu'elle n'appartient en aucune façon à l'acte premier. Ils ajoutent qu'ils rejetteroient avec horreur, comme une hérésie contraire au libre arbitre, leur prémotion, si elle remontoit en aucune façon dans l'acte premier, et si elle n'étoit pas entièrement bornée à l'acte second. Qu'on cherche dans tous les livres des Thomistes autorisés dans cette école, on n'en trouvera pas un seul qui ne tienne inviolablement ce langage, et qui n'avoue que ce seroit renverser la foi, que d'ébranler ce principe fondamental.

La raison en est évidente. Tout ce qui appartient à l'acte premier est précisément ce qui établit le vrai pouvoir pour la liberté, que l'Ecole nomme d'exercice. Ainsi, dès qu'il manque quelqu'une des choses appartenantes à l'acte premier, la liberté cesse aussitôt; parce que le prochain pouvoir d'agir, qui en est le fondement essentiel, manque dans ce moment-là. Otez à un homme un navire; il n'est plus libre de naviger : ôtez à un autre homme la voix; il n'est plus libre pour parler. La privation des choses appartenantes à l'acte premier fait d'abord une impuissance actuelle d'agir, et une nécessité actuelle de n'agir pas, qui exclut l'exercice du libre arbitre. Au contraire, la privation des choses qui n'appartiennent

qu'à l'acte second ne fait jamais une impuissance d'agir, parce que ces choses ne sont nullement nécessaires pour le pouvoir le plus prochain. Elles sont entièrement bornées à l'action. Ainsi, par exemple, il seroit absurde de dire que l'actuelle *vision* d'un objet est nécessaire pour être libre de le voir, et qu'on est dans l'impuissance de le voir, jusqu'à ce qu'on le voie absolument. Si une si bizarre doctrine avoit lieu, on ne pourroit jamais faire que ce qu'on feroit déjà; et on seroit dans l'impuissance de faire chacune des choses qu'on ne commenceroit point à faire.

De plus, si les choses qui appartiennent à l'acte premier sont nécessitantes, la nécessité qui en résulte est une nécessité que l'Ecole nomme *antécédente*, et incompatible avec l'exercice du libre arbitre; parce que cette nécessité procède d'une cause distinguée de la volonté, qui la prévient, et qui, tombant précisément sur le pouvoir, ne lui laisse pas le pouvoir de vouloir autrement. Mais il n'en est pas de même des choses qui n'appartiennent qu'à l'acte second. Comme elles ne tombent que sur la seule action déjà commençante, elles n'arrivent qu'après coup, quand la liberté a déjà son exercice. Elles ne déterminent point la volonté à un parti, parce qu'elles ne sont que l'action de la volonté qui se détermine librement elle-même. Faut-il s'étonner qu'il ne reste plus de liberté à la volonté pour un acte, quand la volonté exerce déjà sa liberté, par l'acte même qu'elle fait? Faut-il s'étonner que la volonté, libre dans le premier moment où elle délibère entre les deux partis opposés, ne soit plus libre dans le second moment, où elle se détermine déjà

par un choix commencé? Faut-il s'étonner qu'elle ne puisse plus ne pas vouloir un certain objet, quand elle le veut déjà actuellement? C'est ce que les écoles nomment une nécessité purement *conséquente*. Ce n'est pas une nécessité qui soit imposée à la volonté par quelque cause distinguée d'elle, qui la prévienne: c'est seulement une nécessité qu'elle s'impose librement elle-même par son propre choix. Loin de blesser la liberté, cette nécessité en est le simple exercice.

Les Thomistes sont, en ce point, parfaitement d'accord avec toutes les autres écoles, même avec celles des théologiens qu'ils nomment *Molinistes*. Ceux-ci n'admettent pas moins que les Thomistes la nécessité purement *conséquente*. Ni les uns ni les autres ne la craignent en aucune façon pour le libre arbitre. Il ne s'agit que de savoir si la nécessité qui résulte de la prémotion est purement *conséquente*, comme les Thomistes le soutiennent, ou si elle est *antécédente*, comme les autres le craignent. Tous reconnoissent également que si la prémotion appartient à *l'acte premier*, ou prochain pouvoir d'agir, la nécessité qui en résulte est *antécédente*, et ennemie du libre arbitre. Tous reconnoissent également que si la prémotion n'appartient qu'à l'acte second, ou action déjà commençante, la nécessité qui en résulte est purement *conséquente* et très-compatible avec la liberté, dont elle n'est que le simple exercice. Ainsi, toute la dispute se réduit uniquement à ce point décisif, de savoir si la prémotion expliquée avec tous les tempéramens des vrais Thomistes n'est pas exclue de tout l'acte premier, et bornée au seul acte second.

III.

Prémotion des Thomistes réduite, selon Lémos, à un concours prévenant, lequel n'est pas moins un concours actuel que le concours nommé *simultané* par toutes les autres écoles.

A proprement parler, toute la dispute entre l'école des Thomistes et les autres écoles se réduit à savoir si le concours de Dieu est *prévenant*, ou seulement *simultané*. Le concours *simultané* est celui où l'on suppose que la première cause concourt simplement à l'exigence de la seconde, sans la prévenir pour la déterminer à un parti, en sorte que l'action est indivisiblement des deux causes jointes ensemble pour concourir. Le concours *prévenant* est celui où l'on suppose que la première cause concourt indivisiblement avec la seconde, en sorte qu'elle la prévient et la détermine par la vertu de son concours. C'est ce qui fait dire aux Thomistes que leur prémption ou concours prévenant est une motion *qui a une vertu : motio virtuosa*. C'est le premier moteur qui concourt avec supériorité, et qui fait concourir la cause seconde avec subordination. C'est lui qui détermine en donnant le mouvement, et en faisant passer la créature de la simple puissance à l'acte. La créature, disent-ils, n'a rien par elle-même ; et il n'y a rien qu'elle puisse jamais se donner. Or l'action est plus parfaite que le simple pouvoir d'agir : il faut donc qu'elle reçoive en son temps l'action comme elle a reçu d'abord le simple pouvoir, et qu'au pouvoir soit ajoutée l'action par ce moteur suprême qui donne tout lui seul, et qui surtout est l'unique cause de tout mouvement. Il s'agit

donc ici d'un concours de la cause première, qui prévient la seconde pour la tirer de son indifférence ou repos, et pour la mettre en action. Ce concours produit tout ensemble, et l'acte qui est commun aux deux causes, et l'action de la cause seconde, qui ne peut se donner elle seule le mouvement. Mais enfin ce concours, pour être prévenant, n'en est pas moins un vrai concours actuel.

Et en effet, dès qu'on suppose que la prémotion n'appartient nullement à *l'acte premier*, ou pouvoir prochain et complet, en sorte qu'elle est bornée à l'*acte second*, ou action déjà commençante, elle ne peut être conçue que comme un secours d'action; c'est-à-dire, un concours dans lequel la première cause donne à la seconde un mouvement, et agit de concert avec elle pour lui aider à produire un acte commun. L'acte second n'étant que l'action même, il est évident que le secours de Dieu dans l'acte second, ou action commençante, est l'action même indivisible de Dieu avec la créature, et par conséquent son concours actuel.

Pour les secours de Dieu qui écartent quelque empêchement, ou qui proportionnent les forces de la volonté à la difficulté présente de l'acte, ils appartiennent visiblement à l'acte premier, ou pouvoir prochain; et par conséquent ils n'entrent point dans la prémotion.

Aussi voyons-nous que Lémos, le plus célèbre et le plus autorisé de tous les Thomistes rigides, donne en toute occasion à sa prémotion le nom de *concours prévenant, concursus prævius*. Il assure que saint Thomas « rejette partout le concours qui n'est

» qu'indifférent et simultané, pour établir un con-
» cours prévenant, appliquant et déterminant (1). »
Il ajoute « qu'il faut dire que dans le concours préve-
» nant, Dieu prémeut la volonté à l'action qui est
» un péché, etc..... et que le concours simultané est
» plus joint avec l'action du péché, que le concours
» prévenant (2), etc. » Il dit encore que « la prémo-
» tion ou concours prévenant de Dieu qui agit sur
» les causes secondes, est un effet inséparable de la
» divine providence (3), etc. » Il proteste que « si les
» adversaires des Thomistes admettoient une fois
» cette motion de Dieu, prévenante et antécédente,
» qui meut infailliblement la volonté pour l'action,
» la dispute seroit finie, et on ne contesteroit nulle-
» ment contre eux sur cette expression, *prédétermi-
» ner physiquement* (4). » Il répète que chaque « acte
» particulier est produit par le concours, ou seule-
» ment simultané, ou prévenant et déterminant le
» libre arbitre (5), etc. » Enfin il soutient « qu'il y
» a un concours prévenant de Dieu qui agit sur notre
» volonté (6). » Ainsi, suivant ce chef des Thomistes, la prémotion est un concours prévenant, qui fait deux choses; l'une est de mettre la volonté en mouvement ou en action; l'autre est de lui aider à produire l'acte.

(1) *Panopl.* lib. III. part. 1a, tract. IV, cap. XXVIII, n. 302. — (2) Ibid. cap. XXV, n. 282. — (3) Ibid. tract. VII, cap. XXVI, n. 242. — (4) Ibid. tract. IV, c. II, n. 8. — (5) Ibid. cap. VII, n. 66. — (6) Ibid. cap. XI, n. 112.

IV.

Prémotion des Thomistes réduite, selon Alvarez, à un concours prévenant, qui n'est pas moins actuel que le concours simultané des autres écoles.

Alvarez raisonnant sur le même principe fondamental que Lémos, il ne faut pas s'étonner s'il établit la même doctrine. Il dit qu'il y a dans l'école des Thomistes quatre diverses opinions sur la prémotion. Il rejette d'abord la première, que nous examinerons bientôt. Pour la deuxième opinion, il dit qu'elle consiste à soutenir que le « secours actuel, ou » motion de Dieu, ne met rien qui soit reçu dans les » causes secondes, comme étant antécédent à leurs » opérations, même par ordre de nature et de causa- » lité, mais que c'est Dieu lui-même, ou la volonté » de Dieu en tant qu'elle est prête et exposée à con- » courir avec les causes secondes, toutes les fois » qu'elles opèrent par la nécessité de leurs natures, » ou qu'elles veulent opérer par leur liberté propre. » Voilà manifestement un concours actuel *prêt et exposé..... toutes les fois* que les causes secondes veulent opérer par *leur liberté propre*. Cette opinion exclut tout ce qui seroit « reçu dans les causes se- » condes, tout ce qui seroit antécédent à leurs opé- » rations, même par ordre de nature et de causalité. » Ils disent seulement que la motion de Dieu ne » contient et ne met dans les causes secondes, que » l'action même de la cause (seconde) en tant qu'elle » est produite par le secours simultané de Dieu. » Rien n'est plus formel que ces paroles pour réduire la prémotion à un concours purement actuel, et toujours

prêt à l'exigence des causes libres. Il est vrai qu'Alvarez propose ensuite la troisième opinion, qui assure que « le secours ou actuelle motion par laquelle Dieu » meut et applique l'action des causes secondes, est » quelque chose qui est reçu en elles par priorité de » nature avant qu'elles agissent. Mais si on demande, » ajoute-t-il, qu'est-ce qui est reçu en elles; ils ré» pondent que c'est réellement l'action même de la » cause seconde, en tant qu'elle provient de Dieu qui » l'applique, et qui la prémeut efficacement à l'ac» tion. De là ils concluent que la prémotion efficace, » ou prédétermination, par laquelle Dieu prédéter» mine la volonté à l'action libre, n'est point réelle» ment distinguée de la détermination actuelle par » laquelle la volonté se détermine elle-même en » agissant. »

En deux mots, suivant cette troisième opinion, la prémotion reçue dans la volonté est *réellement l'action même de la cause seconde*. Elle *n'est point réellement distinguée de la détermination actuelle* de la volonté, qui *se détermine elle-même*. Ainsi cette prémotion étant l'action indivisible des deux autres causes concourantes, elle est le concours actuel.

Il faut avouer de bonne foi qu'Alvarez embrasse une quatrième opinion qui dit que « la motion pré» venante par laquelle Dieu meut et applique les » causes secondes à l'action, est en elle quelque chose » qui est réellement distingué de leurs opérations, » et que c'est un certain complément de la vertu ac» tive, par lequel la cause (seconde) agit actuelle» ment. »

Sans vouloir subtiliser sur ce *complément de la vertu*

active, qu'Alvarez nomme d'ailleurs quelque chose d'incomplet et de passager avec l'action ; il est toujours certain, par son aveu formel, que quand cette prémotion arrive, *la cause* (seconde) agit *actuellement*. Or tout secours qui est donné quand *la cause* seconde agit *actuellement*, est un concours actuel de la cause première pour l'action commune. Aussi voyons-nous qu'Alvarez assure que c'est « une » motion pleine de vertu, *motio virtuosa*, par la» quelle le premier et très-universel agent fait que » les causes secondes se meuvent actuellement. » Il ajoute que cette motion peut donner quelque vertu d'agir ; non « par manière d'acte premier, mais par » manière de complément de l'acte premier ; c'est-à» dire, en faisant que l'acte premier soit réduit à » l'acte second. » Voilà l'acte premier dont la prémotion est clairement exclue : elle est le passage actuel à l'acte second, et par conséquent un concours actuel.

V.

Prémotion qui étant, selon Alvarez, un *milieu entre l'acte premier et l'acte second*, est néanmoins un concours actuel.

Il faut avouer qu'Alvarez déclare que la prémotion des Thomistes de la quatrième classe est *une espèce de milieu entre l'acte premier et l'acte second.* Mais il faut bien se garder de croire qu'il veuille dire par ces paroles, contre tout ce qu'il dit sans cesse partout ailleurs, que la prémotion entre par quelque coin dans l'acte premier. Il veut seulement dire, avec toutes les écoles, que l'action de vouloir est une espèce de mouvement par lequel la volonté passe

d'un terme d'où elle part, qui est le pouvoir prochain, à l'acte qui est le terme auquel elle tend, et que l'action est la tendance au passage d'un terme à l'autre. L'acte, selon toutes les écoles, est le terme où l'on arrive par l'action. Ainsi la prémotion tombant précisément sur la seule action, et étant l'action même indivisible des deux causes, Alvarez a pu dire, selon le langage le plus rigoureux des écoles, que la prémotion des Thomistes de la quatrième classe est une espèce de milieu entre l'acte premier ou pouvoir prochain, et l'acte second ou acte qui est le terme résultant de l'action. Le même théologien, qui donne la prémotion comme *une espèce de milieu* entre les deux actes, déclare, comme nous l'avons déjà dit, que cette prémotion donne une *vertu d'agir, non par manière d'acte premier,* mais seulement *en faisant que l'acte premier soit réduit à l'acte second.* Voilà le passage actuel de l'un à l'autre, qui est l'action même, et par conséquent un concours. Il ajoute : « Nous avertissons que le se- » cours prévenant dont il est parlé ici, n'est point » appelé par nous une forme imprimée à la volonté; » mais on le nomme purement une motion ac- » tuelle. » Voilà l'action même. Aussi déclare-t-il que « le secours efficace n'est pas un principe néces- » saire afin que l'homme puisse agir, mais seulement » afin qu'il agisse actuellement. » C'est toujours un secours de Dieu, qui étant non de pouvoir, mais d'action déjà commençante, est un vrai concours.

Pour Lémos, il parle d'une façon encore plus mitigée qu'Alvarez; car au lieu qu'Alvarez dit que la prémotion donne *une vertu d'agir par manière*

de complément de l'acte premier, Lémos soutient qu'*elle n'est pas le complément du pouvoir prochain, mais celui de la puissance actuellement opérante.* Il est donc clair comme le jour, que, suivant ces deux chefs de l'école des Thomistes, leur prémotion ne remonte en rien à l'établissement du plus prochain pouvoir, et qu'elle est entièrement bornée au milieu du passage actuel du pouvoir à l'acte, qui est l'action même. Or Dieu agissant avec la volonté déjà en action ne peut être que concourant avec elle. Donc la prémotion est un concours actuel, en sorte que sa qualité de concours ne l'empêche pas d'être prévenant, et que sa qualité de prévenant ne l'empêche point d'être autant un concours actuel que s'il n'étoit point prévenant, et borné à être simultané. Voilà le vrai sentiment des Thomistes de la quatrième classe, qui sont les plus rigides de tous ceux que Lémos et Alvarez ont entrepris de justifier devant le saint Siége.

VI.

Prémotion qui seroit hérétique, de l'aveu d'Alvarez et de Lémos, si elle remontoit à l'acte premier.

Lémos, nous expliquant les quatre diverses classes qui composent l'école des Thomistes avec leurs opinions, parle ainsi : « La première est de certains » Thomistes qui enseignent que la prémotion de la » première cause, qui est reçue dans les causes » secondes, et par laquelle elles sont mues et ap- » pliquées à l'action, est une QUALITÉ PERMANENTE, » MAIS PAR MANIÈRE DE DISPOSITION PASSAGÈRE avec » l'action de la cause seconde. » Alvarez, après

avoir rapporté cette opinion, la condamne par ces paroles : « Si ce secours de grâce par lequel Dieu » nous meut à l'action étoit une habitude ou qua- » lité active, il s'ensuivroit que le juste qui n'a point » un tel secours, ou actuelle motion de Dieu, n'au- » roit pas véritablement en soi un principe suffisant » par lequel il pût agir s'il le vouloit, puisqu'il lui » manqueroit quelque qualité active par laquelle il » fût établi, comme par un principe, dans l'acte » premier. »

Voilà l'insuffisance du secours divin, faute de proportion entre les forces de la volonté et la difficulté de l'acte commandé : voilà l'impossibilité du commandement qui est reconnue pour une hérésie ; quoiqu'elle ne soit que passagère et relative aux forces présentes.

Mais on dira peut-être ce que le parti a dit si souvent, savoir qu'Alvarez est un Thomiste relâché, et que ses disciples depuis cent ans méritent plutôt le nomd 'Alvaristes que celui de Thomistes véritables. Ecoutons donc Lémos.

« J'ai dit dans la précédente congrégation, » (c'est lui-même qui parle, en pleine congrégation, au Vicaire de Jésus-Christ, au nom de toute son école) « et je répète encore maintenant, qu'il ne s'agit » nullement, et qu'il n'a jamais été question du se- » cours en tant qu'il est précisément une entité ; car » il est indubitable que le secours dans son entité » précise, et en faisant abstraction de la volonté » de Dieu, qui veut actuellement mouvoir l'homme, » n'a point d'efficacité pour le mouvoir. C'est pour- » quoi, supposé qu'une telle entité fût mise dans la

» volonté pendant un jour ou pendant une heure,
» et que la volonté de Dieu ne voulût point efficacement mouvoir par elle-même la volonté de l'homme; alors une telle entité ne seroit point efficace pour mouvoir la volonté, et elle ne la détermineroit pas plus qu'une habitude ou une qualité ne la détermine. De plus, si cette entité, séparée de la volonté de Dieu appliqué efficacement à mouvoir l'homme, déterminoit physiquement sa volonté, elle blesseroit la liberté de l'homme, comme on le soutient ailleurs. Il ne s'agit donc pas de l'entité précisément selon la nature de cette entité expliquée comme elle l'est ; et les pères Jésuites ne doivent point avoir recours à cette équivoque : mais il s'agit du secours selon la vertu qu'il a en tant qu'il vient de la volonté de Dieu appliqué efficacement à mouvoir l'homme. *C'est de ce secours que nous avons toujours dit*, qu'une telle motion actuelle, par laquelle Dieu veut mouvoir l'homme, est efficace par une efficacité qui vient de Dieu. »

On voit clairement, par l'aveu de ces deux chefs de l'école des Thomistes, que si la prémotion étoit une *entité* ou *qualité* active, même passagère, il en résulteroit deux hérésies : la première est que tout homme qui n'auroit pas, dans le moment où un commandement positif le presse, la prémotion pour cet acte précis, *n'auroit pas véritablement en soi un principe suffisant* et proportionné à la difficulté présente de l'acte *par lequel il pût agir s'il le vouloit,... parce qu'il lui manqueroit quelque qualité active*, etc. La seconde hérésie est que si cette pré-

motion ainsi expliquée *déterminoit physiquement la volonté, elle blesseroit la liberté de l'homme.* Ainsi l'école entière des Thomistes a désavoué et rejeté avec horreur, comme une double hérésie, cette prémotion qui seroit une entité ou *une qualité active*, même par *manière de disposition passagère.* Ce seroit, selon Lémos, calomnier l'école des Thomistes que d'oser leur imputer une opinion si contraire à la pure foi.

VII.

Prémotion qui est, selon Alvarez, un concours général offert même pour les actes surnaturels quand le commandement presse, à moins que l'homme n'y mette un empêchement par son refus très-libre.

Nous avons vu que la deuxième classe des Thomistes rapportée par Alvarez, assure que la prémotion est la volonté de Dieu *en tant qu'elle est prête ou exposée pour concourir avec les causes secondes, toutes les fois que celles-ci.... voudront agir par leur liberté naturelle.* Voilà ce qu'on nomme un concours général toujours *prêt ou exposé* à l'exigence des causes secondes, comme parle l'École; mais il est vrai qu'on pourroit dire que tous les autres Thomistes ne pensent pas comme ceux-ci. Ecoutons donc Alvarez et Lémos.

« Il est au pouvoir de notre volonté, dit Alva-
» rez [1], de s'empêcher elle-même d'avoir cette
» motion. De là vient que si elle ne fait pas l'acte
» commandé, cette omission lui est imputée à faute,
» parce que c'est par sa faute qu'elle s'est empêchée
» de recevoir le don du secours efficace qui lui est

[1] Lib. III, disp. XVIII, n. 20.

» nécessaire pour faire actuellement cet acte ver-
» tueux et commandé. »

Vous le voyez, quand l'homme ne reçoit pas cette motion toujours prête, c'est que la volonté *s'est empêchée de la recevoir.* Mais toutes les écoles opposées aux Thomistes disent précisément la même chose de leur concours simultané; mais continuons à écouter Alvarez : « C'est, dit-il, comme si Dieu faisoit à
» l'homme un commandement de voler, comme s'il
» lui offroit des ailes autant qu'il est en lui, avec le
» secours nécessaire pour voler, et comme si l'homme,
» usant de sa liberté, répondoit à Dieu : Seigneur,
» je ne veux ni recevoir ces ailes, ni voler. Alors
» l'homme seroit justement réputé coupable et re-
» belle au commandement, quoiqu'il ne pût point
» voler sans ailes, puisque ce seroit par sa faute qu'il
» auroit empêché que Dieu ne lui en donnât. »

Voilà la prémotion qui est pour la volonté ce que les ailes seroient pour cet homme auquel il seroit commandé de voler. Nul homme n'est privé de ce concours prévenant, s'il ne le refuse pas; c'est *comme si Dieu l'offroit à chaque* homme quand le besoin le presse. C'est comme si l'homme, usant de sa liberté, répondoit à Dieu : Seigneur, je ne veux ni recevoir cette prémotion que vous me présentez, ni faire le bien commandé. Peut-on rien concevoir qui soit plus prêt et plus offert à l'exigence de la cause seconde ?

VIII.

Prémotion qui est, selon Lémos, un concours offert, même pour les actes surnaturels quand le commandement presse, à moins que l'homme n'y mette un empêchement par son refus très-libre.

Lémos ne parle pas moins décisivement qu'Alvarez sur ce concours offert à tout homme quand le besoin le presse. « Il faut donc montrer, dit-il, que l'homme » qui a un secours suffisant, sans avoir le secours » efficace requis de la part du principe pour agir » actuellement, auroit néanmoins ce secours efficace, » si cet homme même ne lui manquoit pas; et qu'il » dépend de cet homme d'avoir ce secours, en » sorte qu'il l'a déjà en quelque façon.. » En effet, c'est *avoir déjà en quelque façon* un secours, que d'en avoir actuellement un autre avec lequel il dépend de nous de nous assurer de celui-là.. Mais poursuivons;

« Que si cet homme ne mettoit point un empê- » chement pour s'opposer à ce secours, Dieu, qui a » commencé, en lui donnant le secours suffisant, » et en lui offrant dans le suffisant l'efficace même, » iroit plus loin, et achèveroit ce qu'il a commencé » en lui donnant réellement le secours efficace. C'est » ce qui paroît encore plus évidemment par l'endroit » déjà cité de saint Thomas, etc.....; que s'il n'y par- » vient pas, c'est que la volonté y met un empê- » chement, etc.... Que si ceci est une fois démon- » tré, on verra aussitôt cesser cette grande difficulté » qui leur paroît insurmontable, et il demeurera évi- » dent que le secours suffisant est véritablement suffi- » sant, et que ce n'est point de son côté que l'action

» manque, mais qu'elle manque seulement du côté » du libre arbitre, et par conséquent qu'il faut en » imputer la faute à l'homme quand il résiste à ce » secours suffisant, et quand l'efficacité lui manque. » Voilà le point décisif de toute cette controverse; voilà le principe fondamental qui lève *la grande difficulté* qu'on oppose aux Thomistes comme *insurmontable*. C'est que la prémotion ne manque à l'homme, dans le pressant besoin, que quand il la refuse librement, par sa résistance au secours suffisant, qui lui répond de la prémotion même.

Lémos ajoute ces paroles : « Quoique l'homme ne » puisse point, par son action, ni mériter ni ac- » quérir la grâce sans laquelle il ne sauroit bien » agir, il lui est néanmoins justement imputé à dé- » mérite de ce qu'il ne fait pas le bien, parce que » la grâce est donnée à tous les hommes, à moins » qu'ils n'y mettent empêchement. Ainsi, quand ils » manquent de grâce, c'est par leur faute qu'ils ne » la reçoivent point, puisque Dieu est prêt à la leur » donner. » Voilà une grâce bien générale, et pour *tous les hommes*, et Dieu toujours *prêt à la leur donner*. Il n'y a que le refus libre de l'homme qui en arrête le cours.

« Voici, dit encore Lémos, les paroles de saint » Thomas : Quoiqu'un homme ne puisse ni mériter » ni acquérir la grâce par le mouvement de son li- » bre arbitre, il ne peut néanmoins s'empêcher lui- » même de la recevoir....; car Dieu, autant qu'il est » en lui, est prêt à la donner à tous... En effet, *Dieu* » *veut que tous les hommes soient sauvés, et qu'ils* » *arrivent à la connoissance de la vérité, comme*

» *il est dit*, I Tim. II. La grâce ne manque qu'à » ceux qui mettent en eux un empêchement, comme » on impute à un homme d'avoir tort, s'il ferme les » yeux pendant que le soleil éclaire la terre, en cas » qu'il en arrive quelque mauvaise suite, quoiqu'il » soit vrai néanmoins qu'il ne peut pas voir, à moins » que la lumière du soleil ne le prévienne. » Voilà la grâce suffisante pour les actes surnaturels, quand le commandement presse, laquelle est généralement répandue comme la lumière, *quand le soleil éclaire la terre*. Nul homme n'est privé de cette lumière, à moins qu'il ne *ferme les yeux* tout exprès de peur de la voir. De même, nul homme n'est privé de la grâce suffisante, et par la grâce suffisante, de la prémotion qui y est attachée, à moins qu'il ne lui ferme son cœur tout exprès de peur de la recevoir.

Au reste, si on doute de la liaison de la prémotion avec cette grâce suffisante qui est si universelle, on n'a qu'à ne se lasser point d'écouter Lémos. « Concluons donc, dit-il, que Dieu offre le secours efficace dans le suffisant qu'il donne. C'est parce que » l'homme résiste au suffisant, qu'il est privé de l'efficace qui lui est offert. C'est comme si, par exemple, le Pape donnoit à un homme l'épiscopat, et » comme si, en le faisant évêque, il lui offroit de » le faire ensuite cardinal : n'est-il pas vrai que, si » cet homme refusoit l'épiscopat, il seroit justement » privé du cardinalat qui lui seroit offert ?

» Il faut donc distinguer en ceci ces instans de » raison : 1° Dieu donne le secours suffisant ; 2° il » offre à l'homme l'efficace dans le suffisant qu'il lui » donne ; 3° l'homme résiste au suffisant par sa

» mauvaise volonté; 4° Dieu, pour punir cette faute
» réelle, prive l'homme du secours efficace. C'est
» ainsi qu'il est imputé à l'homme de ce qu'il n'a
» pas ce secours, et de ce qu'il agit mal. »

Voilà d'un côté une grâce suffisante qui est généralement répandue comme la lumière du jour, et de l'autre côté, voilà la prémotion qui est offerte à tout homme, même pour les actes surnaturels, dans cette grâce suffisante et universelle, comme le cardinalat seroit offert dans l'épiscopat à un homme à qui le Pape diroit: Si vous acceptez l'épiscopat que je vous donne actuellement, je vous ferai aussitôt cardinal. Il n'y a que votre refus de la première dignité qui puisse vous priver de la seconde, qui est déjà dans vos mains par cette offre. C'est ainsi que *Dieu offre à l'homme* le secours efficace, ou prémotion, *dans le suffisant qu'il lui donne*. L'homme n'est privé de la prémotion que quand il la refuse, comme celui dont parle Lémos ne seroit privé du cardinalat qui lui seroit offert, qu'à cause qu'il refuseroit l'épiscopat, auquel le cardinalat seroit attaché.

On dira peut-être que ce n'est qu'une manière radoucie d'exprimer la chose; qu'il est vrai que l'homme est privé de la prémotion pour les actes surnaturels, parce qu'il n'accepte pas le secours suffisant; mais que la vraie et dernière raison pour laquelle il n'accepte pas le secours suffisant, est qu'il ne peut pas le faire sans la prémotion pour l'accepter. Nous ne répondrons rien à cette objection, et nous laisserons Lémos y répondre lui-même. « Il
» faut soutenir, dit-il, qu'en supposant, même sans
» preuve, que dans ce premier instant il y a un

» refus du secours efficace, ou du moins qu'il n'est » pas donné, la résistance de l'homme, qui met em» pêchement, n'est pourtant pas l'effet de cette pri» vation du secours efficace. C'est seulement qu'il » n'écarte pas cet empêchement, et que cette priva» tion n'empêche pas la résistance. »

Remarquez les deux réponses décisives de Lémos : 1° il nie ce qui, selon lui, est *sans preuve*, savoir, que le secours efficace ou prémotion soit refusé et non offert; puisqu'il est réellement offert dans le secours suffisant, auquel il est inséparablement attaché, comme le cardinalat à l'épiscopat dans la supposition ci-dessus rapportée; 2° il soutient que l'empêchement mis par la volonté, et le refus qu'elle fait du secours suffisant, n'est pas l'*effet de la privation* du secours efficace. Ainsi il est faux, selon Lémos, que le défaut de prémotion soit la cause du refus que la volonté fait du secours suffisant. C'est au contraire uniquement le refus libre du secours suffisant, qui empêche la volonté de recevoir la prémotion que Dieu lui offre.

IX.

Concours prévenant que tous les Thomistes supposent autant toujours prêt, dans la pratique, que les autres écoles supposent leur concours simultané.

Le concours prévenant des Thomistes étant supposé par eux aussi universel que la lumière du jour, il ne faut nullement s'étonner si tous les Thomistes, dans la pratique, supposent que ce concours est toujours *prêt et exposé*, en sorte qu'aucun d'eux ne craint jamais sérieusement que ce concours lui

manque pour aucune des actions qu'il lui plaît de faire. Chacun d'eux compte que ce concours n'est pas moins donné en toute occasion, que le concours simultané des autres écoles. Si ce concours manque, dit Alvarez, « c'est comme si l'homme, usant de la » liberté, répondoit à Dieu : Seigneur, je ne veux » point de votre prémotion. » C'est, comme dit Lémos, comme si l'homme *fermoit les yeux* tout exprès, de peur de voir *quand le soleil éclaire la terre.* C'est, dit encore Lémos, comme si un homme à qui le Pape offriroit la dignité de cardinal dans celle d'évêque, qu'il lui présenteroit actuellement, répondoit au Pape : Je refuse d'être cardinal en refusant d'être évêque. Selon ces théologiens, chefs de toute l'école des Thomistes, qui ont parlé en son nom devant le saint Siége pour justifier leur foi, rien n'est plus réel, plus sérieux, plus effectif et plus libre que ce refus de la prémotion toute prête et actuellement offerte. C'est par là que Lémos prétend lever la *grande difficulté*, pour sauver la foi sur le libre arbitre. Si cette offre de la prémotion toujours prête n'étoit qu'un discours subtil et captieux, la *grande difficulté* subsisteroit tout entière, et la foi ne seroit point sauvée. Mais tous les vrais Thomistes supposent très-sincèrement que leur concours prévenant est prêt et offert en cette occasion, comme le concours simultané des autres écoles, et que c'est la volonté libre qui le refuse.

De là vient que les Thomistes répondent autant d'eux-mêmes et de ce qu'ils feront chaque jour, que les théologiens qu'ils nomment *Molinistes*. Un Thomiste ne promet pas d'un ton moins absolu

qu'un Moliniste, de se trouver précisément, à une telle heure, au rendez-vous marqué. Il s'engage à aller, à venir, à parler, à se taire, sans crainte de manquer jamais de prémotion au moment du besoin. S'agit-il de payer une somme qu'il doit ou qu'il veut donner, il craint de manquer d'argent et non de prémotion pour faire le paiement promis. Jamais il ne s'avise de dire : J'irai là, je parlerai à un tel, je paierai une telle somme, pourvu que la prémotion ne me manque point tout-à-coup. Il sait que l'argent ne dépend pas toujours de lui ; c'est pourquoi il parle souvent d'un ton douteux. J'en donnerai, dit-il, si j'en ai. Mais pour la prémotion, il compte toujours hardiment sur elle, comme sur la lumière du jour *quand le soleil éclaire la terre;* et il la suppose toujours toute prête. Il n'est point encore arrivé qu'aucun Thomiste soit venu trop tard à un rendez-vous, et qu'il soit tombé en quelque mécompte dans ses affaires, parce que la prémotion l'a servi un peu trop lentement. S'il vient trop tard, on dit qu'il est paresseux ; mais on ne s'avise jamais de dire que la prémotion est tardive et irrégulière. Jamais aucun Thomiste ne s'avisa de dire à son créancier : Mon argent étoit tout prêt pour vous payer, mais ma prémotion ne s'est pas trouvée prête ; je l'attendois, cette prémotion, comme vous attendiez mon argent, elle n'est pas venue assez tôt ; je ne pouvois rien faire sans elle : il a fallu l'attendre ; c'est elle seule qui nous met tous deux en mouvement ; c'est elle seule qui peut me faire passer du pouvoir à l'acte pour vous payer. Toute subtilité de spéculation à part, le Thomiste compte de bonne foi, dans la pratique,

tout autant sur son concours prévenant, que le Moliniste sur son concours simultané. Le langage peut être un peu différent entre eux, mais tout ce qu'il y a de sérieux et d'effectif des deux côtés se réduit à supposer un concours toujours prêt, comme la lumière *quand le soleil éclaire la terre.* Le Thomiste et le Moliniste délibèrent, décident, promettent, jurent également tous deux, et supposent également que la motion du premier moteur ne leur manque jamais pour tenir leur parole.

X.

Suffisance réelle et parfaite de la grâce suffisante des Thomistes pour les actes commandés, à l'égard des hommes qui ne reçoivent point la prémotion.

Après avoir montré l'universalité de la grâce suffisante des Thomistes, il reste à montrer la suffisance réelle et parfaite de cette grâce générale. 1° Cette grâce générale a une suffisance relative au besoin présent, et de proportion, tant à la foiblesse de l'homme malade qu'à la difficulté de l'acte surnaturel qui est commandé. Ainsi c'est cette grâce suffisante qui contient toute la vertu médicinale. En voici la démonstration en deux mots : Toute la maladie de l'homme depuis sa chute consiste dans une foiblesse qui rend sa volonté impuissante pour faire le bien commandé. Or c'est précisément la grâce suffisante qui guérit, selon les Thomistes, cette impuissance, et qui donne à l'homme le pouvoir prochain pour le bien commandé. Donc, c'est précisément la grâce suffisante, selon les Thomistes, qui contient toute la vertu médicinale. Que peut-on concevoir de plus médicinal qu'un secours

qui fait passer de l'impuissance au pouvoir prochain, complet, immédiat et entièrement dégagé ? Il est clair comme le jour que toute l'opération médicinale de la grâce consiste à établir tout ce qui appartient à *l'acte premier* ou pouvoir prochain d'agir. C'est ce qui guérit la maladie, qui est une impuissance. Or la grâce suffisante remplit tout ce qui appartient à l'acte premier; elle guérit toute l'impuissance, et elle donne le pouvoir prochain. C'est donc elle qui fait toute l'opération médicinale. Elle n'est même suffisante qu'en ce qu'elle suffit réellement pour guérir cette impuissance de la volonté, et pour lui donner le pouvoir prochain de faire le bien commandé pour ce moment-là. Elle n'est suffisante qu'autant qu'elle a une juste proportion avec l'impuissance actuelle pour la guérir, et pour donner un pouvoir dégagé : ainsi elle n'est suffisante qu'autant qu'elle est suffisamment médicinale pour un tel degré du mal.

Pour la prémotion, elle n'appartient qu'à l'acte second, qui est l'action même. Elle ne sert point à établir le pouvoir, elle ne vient qu'après coup, et elle le trouve déjà tout établi par la grâce suffisante. Cette prémotion, qui est le concours actuel, et par conséquent l'action déjà commençante, n'arrive que quand la grâce suffisante a déjà suffisamment guéri la volonté en la faisant passer de l'impuissance au pouvoir prochain. Ainsi la prémotion n'est, à proprement parler, que l'application de la volonté déjà guérie, et des forces rétablies par la grâce suffisante; la prémotion n'est que l'exercice d'une puissance déjà guérie et déjà en possession du pouvoir pro-

chain. On peut dire sans exagération que cette vérité est claire comme le jour.

2° La grâce suffisante des Thomistes tient attachée à soi la prémotion, même pour les actes surnaturels, comme le cardinalat est attaché à l'épiscopat pour l'homme à qui le Pape dit : Si vous ne refusez pas l'épiscopat que je vous donne actuellement, j'y ajoute le cardinalat, qui le suivra d'abord. Qu'y a-t-il de plus suffisant qu'un secours auquel l'efficace même se trouve inséparablement attaché ? Qu'y a-t-il de plus suffisant à un homme pour devenir cardinal, que l'épiscopat que le Pape lui donne actuellement, en lui offrant d'y joindre d'abord le cardinalat, pourvu qu'il ne le refuse pas.

3° C'est en vain qu'on dira qu'il est impossible d'agir sans la prémotion. Ne voit-on pas que, s'il est vrai que la prémotion appartienne uniquement à l'acte second, sans remonter jusqu'au premier, et qu'elle soit un concours actuel, il est insensé d'oser dire que la prémotion est nécessaire pour pouvoir agir ? La prémotion étant un concours actuel, elle est l'action même des deux causes déjà commençantes. Or l'action ne peut pas être nécessaire et requise par avance pour pouvoir agir ; autrement il faudroit dire ce qui est le comble de l'absurdité, savoir, qu'on ne peut parler qu'en parlant déjà ; qu'on ne peut ouvrir les yeux qu'en les ouvrant ; et qu'on ne peut faire aucune des actions qu'on ne fait pas actuellement. Dès qu'on suppose avec les Thomistes que la prémotion est un concours actuel, il faut dire de ce concours prévenant tout ce qu'on dit du concours simultané. L'action n'est point re-

quise par avance pour pouvoir agir. L'homme n'attend nullement le concours actuel, soit qu'on le suppose prévenant, ou qu'on le suppose simultané pour pouvoir agir. L'action ne fait pas le pouvoir, elle le suit et en est l'exercice. En ce point les Thomistes ne disent rien que tous les Molinistes ne disent autant qu'eux.

XI.

Prémotion qui est incompatible avec le refus du consentement de la volonté, selon la supposition des Thomistes, sans blesser le libre arbitre.

Il est vrai que la prémotion des Thomistes est incompatible avec le refus du consentement de la volonté; c'est ce que cette école exprime par la célèbre distinction *du sens divisé*, et *du sens composé*, *in sensu diviso*, et *in sensu composito*. Cette distinction de l'Ecole se réduit à dire qu'on ne peut pas joindre dans le même instant et pour le même acte, la prémotion pour agir, avec le refus de la volonté pour l'action; quoiqu'on puisse refuser d'agir, en ne supposant pas la prémotion actuellement présente dans ce moment-là. Il faut avouer que, si la prémotion appartenoit à l'*acte premier*, c'est-à-dire si elle étoit un principe requis par avance pour pouvoir agir, elle seroit nécessitante, dès qu'on reconnoîtroit qu'elle ne peut pas être jointe avec le refus d'agir. En effet, Luther, Calvin et tous les autres ennemis du libre arbitre, qui ont soutenu la grâce et la concupiscence nécessitantes, n'ont jamais prétendu exprimer par ces termes qu'un principe qui fait invinciblement vouloir, en sorte qu'on ne peut pas le joindre avec le refus du consentement de la

volonté, *in sensu composito*. Ainsi, supposé que la prémotion fût un principe requis par avance, et appartenant à l'acte premier, ce principe seroit nécessitant; et, comme ce principe seroit antécédent, la nécessité qui en résulteroit seroit *antécédente*. Ce seroit précisément l'hérésie de Luther et de Calvin.

Mais tous les Thomistes soutiennent que leur prémotion n'appartient nullement à l'acte premier, qu'elle est bornée à l'acte second, qu'elle est un concours actuel, et par conséquent l'action même indivisible et déjà commençante des deux causes subordonnées. Ainsi, dès qu'ils posent ce fondement, il ne faut plus s'étonner si leur prémotion est incompatible avec le refus d'agir. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à se représenter que, dans cette supposition, le concours prévenant des Thomistes n'est pas moins un concours actuel que le concours simultané des autres écoles. L'un et l'autre concours actuel est l'action même qui commence déjà. Or il est plus clair que le jour que la volonté ne peut plus refuser d'agir dans le moment où elle agit déjà. Le refus d'agir, que l'on exprime en latin par le mot *dissentire*, est la non-action. Or la non-action est essentiellement incompatible avec l'action déjà commençante. Ce seroit vouloir joindre le jour et la nuit, le repos et le mouvement, le oui et le non. On ne sauroit plus ne marcher point, quand on marche déjà actuellement. On ne sauroit plus se taire quand on parle. On peut bien ne continuer pas de marcher et de parler dans le moment suivant; mais pour le moment présent on ne peut point y joindre le mouvement avec le repos, et la parole avec le silence.

Voilà à quoi se réduit ce que l'Ecole nomme *le sens composé*. C'est ce que toutes les écoles, sans exception, disent autant du concours simultané, que les Thomistes le disent de leur concours prévenant. Les uns et les autres disent également, que le concours actuel étant l'action même, il est impossible de joindre cette action avec le refus d'agir, *in sensu composito*. Ils soutiennent tous également qu'il y a la plus invincible nécessité qui exclut la non-action pendant que l'action est présente. Cette nécessité se réduit à l'impossibilité de joindre ensemble les deux propositions contradictoires. Ainsi toutes les écoles disent unanimement que tout secours de Dieu, qui est un concours actuel et borné à l'acte second, est de telle nature que le libre arbitre de l'homme, ainsi mu de Dieu, ne peut point lui refuser son consentement, parce que ce secours étant l'action même indivisible des deux causes, il contient le consentement, même actuel, de la volonté de l'homme. Encore une fois, tous ceux que l'on nomme *Molinistes* ne soutiennent pas moins cette vérité que les Thomistes les plus rigides. Il n'est question entre eux que d'un seul point essentiel, qui est de savoir si le concours prévenant, nonobstant sa vertu prévenante, est un concours actuel et borné à l'acte second, comme le concours simultané. Mais, supposé qu'il soit borné à l'acte second, on ne peut plus douter qu'il soit incompatible avec le refus d'agir, (*dissentire*) sans blesser le libre arbitre.

La preuve démonstrative de cette vérité est qu'il faut également, dans les deux opinions contraires, distinguer deux momens. Dans le premier, la volonté

est encore indifférente et en suspens. Elle délibère entre les deux partis opposés. Voilà le vrai moment de la liberté, parce que c'est celui où la volonté a le pouvoir et le choix de se porter vers l'un ou vers l'autre, *vis....*, dit saint Thomas : *potens in diversa ferri*, dit encore le saint docteur. Tout secours déterminant invinciblement la volonté à l'un des deux partis opposés, qui tomberoit sur ce premier moment-là, lui imposeroit une nécessité *antécédente*; il lui ôteroit son indifférence et sa suspension. Il lui ôteroit la délibération même ; car on ne peut sérieusement délibérer qu'autant qu'on est encore actuellement indéterminé : voilà l'acte premier. Le second moment est celui de l'acte second. Ce n'est point celui de la liberté et de la délibération, parce que la volonté n'y est plus indifférente et en suspens, mais qu'au contraire elle agit déjà par une détermination commencée. C'est le moment de l'application et de l'exercice de la liberté. Or l'exercice de la liberté détruit la liberté même pour l'acte que cet exercice regarde. La détermination, qui est l'usage de la liberté, ôte la liberté, en ôtant l'indifférence dans laquelle elle consiste. En effet, je ne suis plus libre d'agir ou de n'agir pas, quand j'agis déjà. Mon action déjà présente m'ôte le choix entre l'action et le refus d'agir. Ainsi tout secours qui ne tombe que sur ce second moment, et qui est borné à l'acte second, ne peut jamais blesser la vraie liberté, puisqu'il ne vient qu'après le moment où la liberté se trouvoit, et où la délibération s'est faite. Il ne vient qu'après coup, quand l'indifférence ou suspension est déjà finie par un choix et par une détermination qui commence.

Il n'est plus question de liberté pour agir ou pour n'agir pas, quand on est déjà déterminé par un choix très-libre à agir. Cette nécessité d'agir en agissant, bien loin d'être la destruction de la liberté pour le premier moment où la volonté a dû être libre, n'en est que le simple et réel exercice. Elle vient trop tard pour blesser la liberté, puisqu'elle n'arrive qu'après la fin du premier moment, où la délibération a été achevée ; et que dans le second moment, qui est celui de l'exécution, alors c'est la volonté qui agit avec le Créateur par une action commune et indivisible, que l'on nomme concours actuel. La nécessité qui résulte de ce concours actuel n'est que *conséquente*, comme parle l'Ecole. Ce n'est point une nécessité qu'une cause étrangère vienne imposer à la volonté par une détermination invincible ; ce n'est que l'action indivisible des deux causes subordonnées qui est incompatible avec la non-action. Or l'action de la cause libre, par laquelle elle exerce sa liberté, ne lui ôte point sa liberté même : elle est l'exercice qui suit sa liberté. Autrement il faudroit dire qu'on n'est pas libre de marcher, de parler et de voir dans le premier moment de la délibération, parce que dans le second moment, qui est celui de l'action, on ne peut plus s'abstenir d'agir en agissant déjà : ce seroit le comble de l'absurdité et de l'extravagance. Encore une fois, il ne s'agit que de savoir si le concours prévenant des Thomistes est borné, comme le concours simultané des Molinistes, au second moment de l'acte second ou action déjà commençante. Mais si les Thomistes peuvent venir à bout de prouver ce point fondamental, tout demeure

décidé en leur faveur. Tout concours actuel et borné à l'acte second est incompatible avec le refus de consentir, parce qu'alors la volonté consent déjà. Tous les Molinistes sont là-dessus pleinement d'accord avec les Thomistes. Le sens composé est manifestement impossible, de l'aveu des uns et des autres. La nécessité qui résulte de l'exclusion de ce sens composé est purement *conséquente*, et d'accord avec le libre arbitre.

Adam même au Paradis terrestre, dans sa plus grande liberté (supposé même qu'il n'eût que le concours simultané), n'étoit libre d'agir ou de n'agir pas qu'au premier moment de la délibération. C'étoit précisément dans ce seul moment de l'acte premier ou pouvoir prochain et immédiat, qu'il étoit dans la main de son propre conseil pour choisir entre les deux partis opposés. Mais pour le moment *suivant*, de l'acte second où action déjà commençante, il est visible qu'il n'y étoit plus indifférent et libre d'agir ou de n'agir pas, puisqu'il y étoit déjà déterminé et agissant. Ainsi le concours actuel de Dieu, dans ce second moment, ne pouvoit point blesser son libre arbitre, puisque ce concours ne venoit qu'après coup dans le second moment, quand la délibération étoit déjà finie, et que ce concours étoit l'action même ou usage de la liberté. Encore une fois, il ne s'agit que de savoir si le concours peut être prévenant sans remonter à l'acte premier. Mais il est évident qu'il ne peut jamais blesser le libre arbitre, s'il est borné à l'acte second.

XII.

XII.

Réponse à ceux qui disent que certains Thomistes n'admettent point les tempéramens que nous venons de rapporter.

Le parti de Jansénius ne manquera pas de dire qu'un grand nombre de Thomistes vont beaucoup au-delà des bornes que nous avons marquées. Mais il est facile de réfuter cette objection.

1° S'il étoit vrai que l'école des Thomistes fût si divisée, et que les uns soutinssent ouvertement ce que les autres désavouent comme une hérésie, il faudroit avouer qu'une telle école ne mériteroit aucune autorité, puisqu'elle se contrediroit et se condamneroit elle-même. En ce cas, le parti janséniste ne pourroit en tirer aucun appui solide. Mais c'est ce que nous n'avons garde d'imputer à cette vénérable école.

2° Il est capital de fixer dans des bornes précises le véritable thomisme. Sans cette précaution chaque novateur pourroit donner le nom révéré du thomisme aux erreurs les plus odieuses. Chaque ennemi du libre arbitre n'auroit qu'à établir la délectation nécessitante de Calvin, en y ajoutant je ne sais quel pouvoir chimérique *dans le sens des Thomistes; in sensu thomistico:* la doctrine de cette école, loin d'être une barrière sûre contre les excès et contre les artifices des novateurs, seroit au contraire une porte toujours ouverte pour insinuer l'hérésie, et pour éluder tous les anathêmes. Cette école a un intérêt capital de désavouer et de rejeter avec indignation tous ceux qui abusent de son nom, et qui le déshonorent. Elle ne peut demeurer pure, sans tache et

sans soupçon, qu'autant qu'elle se distingue d'eux avec évidence, et qu'elle s'unit aux autres écoles pour combattre ces novateurs déguisés. Encore une fois, le thomisme ne peut avoir aucune autorité que quand il est fixé dans des bornes qui démontrent combien il est opposé au jansénisme. Or la manière de le fixer est de le prendre avec tous les tempéramens qu'Alvarez, Lémos et Gonzalez ont proposés au saint Siége au nom de toute leur école, dans les congrégations *de auxiliis*. Tout ce qui va plus loin doit être considéré comme un excès que cette sage école désavoue et condamne.

3o Nous avons vu qu'Alvarez, représentant quatre diverses classes de Thomistes, dit que la première classe est celle qui enseigne que la prémotion est une *entité* ou une *qualité active*, qui opère *par manière de disposition passagère*. Lémos et lui rejettent une telle prémotion, comme blessant le libre arbitre; de plus, ils veulent une grâce suffisante, qui soit universelle, comme la lumière *quand le soleil éclaire la terre*. Ils admettent ce secours général pour tous les actes surnaturels dont le commandement presse, et ils veulent que la prémotion soit attachée à cette grâce suffisante et universelle, comme le cardinalat le seroit à l'épiscopat pour un homme à qui le Pape diroit : Je vous offre le cardinalat dans l'épiscopat que je vous donne actuellement. Vous aurez d'abord l'un, si vous ne refusez pas l'autre. C'est ainsi que l'école des Thomistes lève la *grande difficulté* des autres écoles; pour montrer que la prémotion s'accorde avec le libre arbitre. Ainsi, supposé qu'il y ait encore aujourd'hui

de ces Thomistes outrés de la première classe, qui soutinssent l'*entité* ou *qualité active* opérant *par manière de disposition passagère*, ceux-là se trouveroient désavoués et condamnés par les chefs de cette école qui ont parlé en son nom au saint Siége. L'un est le thomisme outré, et désavoué par l'école même des bons Thomistes; l'autre est le thomisme de l'école entière, que le saint Siége a défendu d'accuser d'hérésie. C'est ce dernier thomisme, fixé par Alvarez et par Lémos, auquel il faut réduire toute la vraie doctrine de cette école. Tout ce qui iroit plus loin devroit sans doute être retranché.

4° Si des théologiens se sont donné la liberté, depuis soixante-dix ans, de passer au-delà de ces bornes précises, pour rapprocher le thomisme du jansénisme, leur nom, loin d'avoir quelque autorité en ce point, doit au contraire être suspect à toute l'Eglise. De quel droit ont-ils osé étendre le thomisme au-delà des bornes marquées par les chefs de cette fameuse école? De quel droit ont-ils insinué ce qui a été si solennellement désavoué par ces chefs? De quel droit ont-ils affoibli les principes fondamentaux par lesquels ces chefs ont prétendu lever *la grande difficulté*, et sauver le dogme de foi sur le libre arbitre? De quel droit ont-ils cherché des subtilités odieuses, pour confondre la prémotion de cette école avec la délectation de Jansénius, et pour éluder les constitutions du saint Siége? Plus le véritable thomisme, réduit à ses justes bornes, est à l'abri de toute censure, plus on doit rejeter ce thomisme outré et captieux, qui sert de masque au jansénisme.

Qu'on ne dise donc plus qu'il y a des Thomistes

qui ne se bornent point au thomisme que nous venons de rapporter, et qui poussent leur prémotion aussi loin que la délectation des prétendus disciples de saint Augustin peut aller. Ces faux Thomistes, en justifiant le jansénisme, rendroient le thomisme même odieux. A Dieu ne plaise que les vrais Thomistes tolèrent ceux-ci! Tous ces théologiens qui ont paru depuis la controverse de Jansénius, et qui, loin de travailler à éloigner le thomisme du jansénisme pour combattre l'erreur, n'ont cherché que de vains détours pour rapprocher le jansénisme du thomisme, et pour envelopper l'un dans l'autre sous un langage radouci, doivent être regardés comme les fauteurs de la nouveauté.

XIII.

Première démonstration pour prouver que la délectation des Jansénistes appartient à l'acte premier; au lieu que la prémotion des Thomistes appartient à l'acte second.

Il nous reste maintenant à faire une exacte comparaison entre la prémotion et la délectation, pour démontrer combien l'une est essentiellement différente de l'autre. Pour faire cette comparaison décisive nous n'avons qu'à écouter les défenseurs des deux systêmes.

Consultons Jansénius. « La délectation, dit-il (1), » que saint Augustin demande pour exercer toutes » les bonnes œuvres, n'est autre chose qu'un certain » acte indélibéré, et imprimé du ciel dans la vo- » lonté, par lequel le bien qui lui est proposé lui » plaît seulement avec douceur,...... et répond à la

(1) *De Grat. Chr.* lib. IV, cap. XI.

» passion de l'amour sensitif, ou bien va même jus-» ques à être ému pour convoiter le bien. » Cet auteur dit, dès le titre du même chapitre, « que c'est » un acte vital et indélibéré de l'ame, et même un » acte d'amour et de désir qui précède le consente-» ment de la volonté, et cette délectation qu'on » nomme un repos et une joie de l'ame. » Voilà ce que cet auteur dit de la bonne délectation. Pour la mauvaise, il dit tout de même (1) qu'elle est « un » premier mouvement de concupiscence par lequel » l'ame est déterminée au bien terrestre, ou un désir » indélibéré qui la pousse vers le mal. » Il assure encore (2) que « cette délectation qui précède le con-» sentement au péché n'est autre chose qu'un désir » illicite, indélibéré, par lequel l'ame, nonobstant sa » résistance, convoite le péché; ou bien que c'est le » premier mouvement de la concupiscence, comme » un amour indélibéré, par lequel l'homme, nonob-» stant sa résistance, se plaît dans le péché, quoique » son consentement ne suive pas. » Cet auteur répète (3) que « la céleste délectation..... n'est autre » chose qu'un amour ou désir par lequel l'ame de » l'homme est touchée d'une façon imprévue, indéli-» bérée et agréable, etc. »

Ainsi, vous le voyez, les deux délectations ont des objets très-différens, savoir, le bien céleste, et le bien terrestre; mais ces deux délectations, qui ont des objets différens, sont semblables en elles-mêmes, puisque l'une et l'autre est un sentiment *indélibéré* de plaisir qui saisit l'ame d'une *façon inprévue*, lors même que son *consentement* ne suit pas. C'est un

(1) *De Grat. Chr.* lib. IV, cap. XI. — (2) Ibid. — (3) Ibid.

premier *mouvement de concupiscence* ou vers le bien ou vers le mal; *il répond à la passion de l'amour sensitif.* C'est-à-dire que c'est un sentiment doux et agréable, qui est *imprimé du ciel*, et que l'ame reçoit passivement; en sorte que quelquefois *son consentement ne suit pas*: quelquefois l'ame, loin d'y consentir, y résiste. Ainsi cette délectation est également, de quelque côté qu'elle se tourne, pour le vice ou pour la vertu, un sentiment de plaisir indélibéré, involontaire et imprimé d'une façon imprévue, en sorte que l'ame le reçoit passivement en elle.

Consultons ensuite le sieur Habert. Réfute-t-il Jansénius pour se distinguer de lui? Dit-il qu'il ne parle point, comme cet auteur condamné, d'une délectation indélibérée? Nullement: tout au contraire, il parle précisément comme Jansénius. L'un dit: c'est *un acte indélibéré et imprimé du ciel. Actus quidam indeliberatus cœlitus immissus.* L'autre répond (1): *La motion est une entité physique, imprimée par la main de Dieu*..... La volonté est infailliblement déterminée par cette délectation. L'efficacité de la grâce consiste dans la délectation victorieuse. *Ipsa motio est entitas physica divinitus immissa:..... cum hac delectatione voluntas infallibiliter determinatur. Efficacia gratiæ reponitur in delectatione victrice.* Voila précisément le même langage, le même sentiment, le même systême.

Ecoutons maintenant les vrais Thomistes. Ils soutiennent, comme nous venons de le voir, que leur prémotion n'entre en rien dans l'acte premier, et qu'elle est toute bornée à l'acte second. Il est donc

(1) Tom. II, pag. 335 et 513.

clair comme le jour qu'elle n'est qu'un concours actuel ou action indivisible de la première cause avec la seconde. Or est-il que cette action commune et indivisible des deux causes ne peut pas être la délectation de Jansénius et du sieur Habert. En voici la preuve courte et démonstrative. Cette délectation est un sentiment indélibéré, involontaire et passif dans l'ame de l'homme. Or est-il qu'un sentiment indélibéré, involontaire et passif d'un homme, ne peut être l'action délibérée de ce même homme. Donc la délectation ne peut pas être l'action délibérée, ni par conséquent appartenir à l'acte second, et être un concours actuel. En un mot, la délectation indélibérée, involontaire et passivement imprimée du ciel dans l'ame, n'étant pas l'action délibérée, mais seulement ce qui prévient, ce qui prépare, ce qui incline, ce qui détermine la volonté à l'action, ne peut pas être l'action même délibérée, ni par conséquent être toute dans l'acte second. Il faut qu'elle appartienne à l'acte premier, en sorte qu'elle prépare la volonté, par une affection indélibérée et passive, à un consentement actif et délibéré. Voilà le contre-pied de tout le système des Thomistes. Voilà le renversement du principe fondamental par lequel ceux-ci veulent sauver leur foi.

XIV.

Seconde démonstration pour prouver que la délectation des Jansénistes détruit le libre arbitre, selon les Thomistes.

Nous avons vu que Lémos assuroit dans les congrégations devant le saint Siége, au nom de l'école entière des Thomistes, « qu'il ne s'agit nullement et

» qu'il n'a jamais été question du secours, en tant qu'il
» est précisément une entité, et que si cette entité sé-
» parée de la volonté de Dieu.... déterminoit physi-
» quement la volonté, elle blesseroit la liberté de
» l'homme. » Nous avons vu Alvarez, qui, expliquant les différentes opinions des quatre classes de Thomistes, rejette la première classe des Thomistes, qui disent que « la prémotion..... est une qualité permanente,
» mais par manière de disposition passagère, etc. »
Ce théologien soutient que ce seroit une hérésie de croire que cette prémotion est une « qualité
» active, parce qu'alors le juste qui n'a point un tel
» secours.... n'auroit pas en soi un principe suffisant
» par lequel il pût agir, s'il le vouloit, puisqu'il lui
» manqueroit quelque qualité active par laquelle
» il fût établi, comme par un principe, dans l'acte
» premier. » En effet, si la prémotion étoit une *entité*, ou *qualité active*, ou *disposition passagère*, qui fût requise comme *un principe dans l'acte premier*; toutes les fois que cette *entité*, ou cette *qualité active*, ou cette *disposition passagère*, ne seroit pas actuellement présente, le juste n'auroit point actuellement *en soi un principe suffisant* qui lui rendît le commandement de Dieu prochainement possible. Si cette prémotion étoit une *entité*, ou une *qualité active*, ou une *disposition passagère*, elle tomberoit sur *l'acte premier*, qui est le moment où la volonté doit être libre et dégagée pour choisir. Alors il seroit vrai de dire que la volonté avec cette prémotion ne seroit pas libre de choisir entre les deux partis, puisque cette prémotion la détermineroit à l'un des deux; et il ne seroit pas moins vrai de dire que la volonté

sans cette prémotion ne seroit pas libre de faire l'acte pour lequel la prémotion lui manqueroit. Toute la ressource des vrais Thomistes, pour sauver leur foi, est de soutenir que leur prémotion n'est ni une *entité*, ni une *qualité active*, ni une *disposition passagère*, qui tombe sur l'acte premier, mais une simple *motion* pleine de vertu, *motio virtuosa*, entièrement bornée à l'acte second, et qu'ils appellent un *concours prévenant*, en sorte que c'est l'action même indivisible des deux causes subordonnées.

Cette doctrine des Thomistes est absolument incompatible avec celle de Jansénius et du sieur Habert. Il est évident que la délectation de Jansénius tombe sur l'acte premier. Il assure (1) que, selon saint Augustin, la délectation est requise par avance: *eam prærequirit Augustinus.* Il dit (2) que « tout acte » de vouloir, sans exception, suivant la nature de » la volonté, vient de quelque délectation, sans la » prévention de laquelle il ne peut se former. *Omnis » omnino voluntas, juxta naturam voluntatis ex ali- » qua delectatione proficiscitur, sine qua præeunte » esse non potest. Quando animus istâ cœli suavitate » destituitur, non possit aliud,* (3) etc. » Voilà l'acte premier sur lequel la délectation tombe. Il dit encore (4) que la volonté elle-même, quand il ne se présente rien qui délecte et qui invite l'ame, ne peut en aucune façon être mue; *moveri nullo pacto potest.* Cette négation absolue de tout pouvoir de former aucun mouvement, est la plus expresse de toutes les exclusions du pouvoir prochain.

(1) *De Grat. Chr.* lib. IV, cap II. — (2) Ibid. lib. VI, cap. XXXV. — (3) Ibid. lib. IV, cap. VI. — (4) Ibid. cap. VIII.

Jansénius ajoute que la délectation indélibérée est quelque chose de différent de la volonté (1), *præter voluntatem; qui l'empêche ou qui la rend puissante pour agir; quod voluntatem ipsam vel impedit, vel potentem facit.* Il soutient que cette délectation est ce qui fait que la volonté « veut ou ne veut pas, en » sorte que l'absence de ce secours la rend entière- » ment impuissante, et que sa présence lui donne le » pouvoir. » Il dit encore (2), « que sans ce secours » il ne peut se faire en aucune façon que la volonté » veuille. » Il assure que (3) saint Augustin « regarde » le défaut de délectation et le défaut de connoissance » comme deux causes entièrement égales des fautes » où les hommes tombent. » Enfin, il prétend (4) « que la volonté ne peut se mouvoir vers le bien qu'à » cause qu'elle en est délectée....; faute de quoi elle » ne peut en aucune façon vouloir...., et que la dé- » lectation est ce qui met l'acte au pouvoir de la » volonté. » Voilà manifestement l'acte premier qui dépend de la délectation.

Pour le sieur Habert, il soutient que la motion est *une entité physique envoyée de Dieu. Ipsa motio est entitas physica divinitus immissa, etc.* Il ajoute (5), *que l'efficacité de la grâce consiste dans cette délectation victorieuse. Efficacia gratiæ reponitur in delectatione victrice.* Enfin, il assure que c'est par la délectation naturelle, que *Dieu meut et opère physiquement.*

Ainsi, le sieur Habert dit doucement, en peu de mots, tout ce que Jansénius dit avec un peu moins de

(1) *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. II. — (2) Ibid. — (3) Ibid. cap. III. — (4) Ibid. lib. VII, cap. III. — (5) Tom. II, p. 535 et 513.

ménagement. Il veut que la délectation soit une *entité*, sans laquelle la grâce même n'auroit aucune *efficacité*, et par conséquent l'homme n'auroit aucun vrai pouvoir de faire le bien. D'ailleurs le sieur Habert est d'accord avec Jansénius pour contredire formellement les vrais Thomistes. D'un côté, Lémos soutient, comme une vérité de foi, que l'entité de la prémotion, en tant qu'elle est une entité.... séparée de la volonté de Dieu, n'est point efficace par elle-même, *et que si elle déterminoit physiquement la volonté, elle blesseroit la liberté de l'homme*. De l'autre côté, le sieur Habert s'élève contre l'école des Thomistes, et soutient au contraire que la délectation *est une entité physique envoyée de Dieu*; que *l'efficacité de la grâce* efficace par elle-même, consiste dans cette *délectation victorieuse*; qu'enfin c'est par la *délectation naturelle*, c'est-à-dire, par la vertu propre et *naturelle* de la délectation, que Dieu meut et opère physiquement. Voilà le sieur Habert qui nie et qui rejette en termes formels, pour la délectation, le tempérament par lequel Lémos veut rendre la prémotion catholique. Lémos veut que *l'entité* de la prémotion ne soit point efficace par elle-même, mais seulement par l'action de Dieu concourant indivisiblement avec l'homme. Au contraire, le sieur Habert veut que Dieu ne s'assure du consentement de l'homme que par *l'entité physique* de la délectation qu'il envoie, et par la vertu naturelle de laquelle *il meut et opère physiquement*.

Mais permettons au sieur Habert d'abandonner *l'entité physique*, qui *meut et opère physiquement*.

Il faut tout au moins qu'il avoue que la délectation, qui est un *désir indélibéré*, un premier mouvement de bonne ou de mauvaise *concupiscence*, comme parle Jansénius, est une *disposition passagère* dans l'ame de l'homme. Or nous venons d'entendre Alvarez qui rejette comme une hérésie cette *disposition passagère*. Voilà donc la délectation du sieur Habert, qui est évidemment rejetée par Alvarez, comme une hérésie, de même que la prémotion des Thomistes de la première classe.

Le sieur Habert, pour justifier sa foi, oseroit-il dire que la délectation prévenante et indélibérée n'est pas même une *disposition passagère?* N'est-il pas évident que l'ame change de disposition quand elle change de délectation, et que ce sentiment de plaisir qui l'affecte est en elle une disposition? Enfin, comment le sieur Habert pourroit-il *soutenir* que la délectation n'est pas une *qualité active* qui agit *par manière de disposition passagère*, puisqu'il va jusqu'à soutenir que c'est une *entité physique*, par laquelle Dieu *meut et opère physiquement?*

Voilà donc les chefs du vrai thomisme qui condamnent le système du sieur Habert, et qui regardent la prémotion comme hérétique, dès qu'elle sera une *entité qui opère et qui meut physiquement*, ou même dès qu'elle sera une *disposition passagère*, telle que la délectation que le sieur Habert voudroit établir. En vain il réclame le secours de cette école, qui le désavoue, qui le réfute et qui le condamne.

XV.

Délectation du sieur Habert, sans laquelle il doit soutenir, comme un dogme de foi, que l'homme ne peut rien, et qui par conséquent appartient à *l'acte premier;* au lieu que la prémotion des Thomistes n'est soutenue par eux que comme bornée à l'acte second.

Demandons au sieur Habert sur quoi il se fonde, quand il décide que *l'efficacité de la grâce consiste dans la délectation victorieuse.* Il ne peut éviter de répondre, que c'est dans saint Augustin qu'il a puisé cette doctrine. Il doit avouer de bonne foi qu'il ne sauroit la montrer ni dans saint Thomas, ni dans aucun théologien des écoles qui ont fleuri depuis cinq cents ans. Il faut donc qu'il prétende que la grâce nécessaire *pour chaque acte en particulier, ad singulos actus,* que saint Augustin a soutenue, au nom de l'Eglise entière, contre Pélage, est cette délectation victorieuse. Or est-il que la grâce soutenue par saint Augustin appartient avec évidence à l'acte premier, et n'est nullement bornée à l'acte second. Donc si la délectation victorieuse du sieur Habert est la grâce de saint Augustin, cette délectation appartient à l'acte premier. Dès ce moment elle est essentiellement différente de la prémotion des Thomistes, laquelle est bornée à l'acte second, selon eux. Dès ce moment cette délectation *blesse la liberté*, selon les Thomistes. Sans elle on ne peut rien; avec elle on ne peut plus s'abstenir d'agir : en un mot, elle impose à la volonté une nécessité *antécédente*, et le libre arbitre est violé.

Pour démontrer cette vérité, nous n'avons qu'à prouver que la grâce soutenue par saint Augustin,

au nom de l'Eglise, contre Pélage, tombe précisément sur l'acte premier. Or c'est ce qu'il est facile de rendre clair comme le jour. Ecoutons le saint docteur :

1° Saint Augustin répète sans cesse que sans la grâce donnée pour *chaque acte en particulier*, l'homme ne peut rien faire : *Sine me nihil potestis facere.* Il rejette, comme un tour captieux des Pélagiens, tout pouvoir de faire le bien qu'on voudroit insinuer sans une grâce qui établit ce pouvoir pour chaque acte. Sans cette grâce, il n'y a qu'impuissance dans la volonté, selon le principe fondamental de ce Père, et par conséquent elle appartient essentiellement à l'acte premier ou pouvoir prochain, puisque sans elle tout pouvoir réel manque. C'est pourquoi l'erreur de ceux qui oseroient dire qu'il y a sans la grâce actuelle un vrai pouvoir de *faire* l'acte commandé, qui rend l'homme libre et inexcusable s'il n'agit pas, est la *très-scélérate impiété* de Pélage.

2° Le saint docteur donne une raison décisive de cette vérité, quand il dit sans cesse que l'arbitre de l'homme *n'est libre* pour la justice, qu'autant qu'il est actuellement *délivré* par la grâce. De là il conclut que tout homme qui n'est pas actuellement délivré par la grâce pour le bien commandé, *ne peut pas même avoir le libre arbitre* pour l'accomplir. Or il n'y a point de plus grande impuissance que celle qui va jusqu'à *ne pouvoir pas* même *avoir le libre arbitre* pour l'acte dont il est question. Combien est-on éloigné de l'acte premier ou pouvoir prochain, quand on ne peut pas même parvenir à avoir le libre

arbitre? N'est-il pas clair comme le jour qu'un secours appartient à l'acte premier ou pouvoir prochain, quand il est absolument nécessaire pour acquérir le libre arbitre à l'égard de l'acte commandé? Ce seroit donc renoncer visiblement à toute pudeur, que de n'avouer pas que la grâce de saint Augustin appartient à l'acte premier.

3° Veut-on couper jusqu'à la racine des honteux faux-fuyans du parti? Ecoutons saint Augustin qui nous dit ces paroles (1) : « Il y a des secours sans les-» quels une chose ne peut être faite; *sine quibus il-» lud ad quod adjuvant effici non potest.* Comme » personne ne navigue sans navire, ne parle sans voix, » ne marche sans pieds, et ne voit sans lumière...; » c'est ainsi que personne ne vit bien sans la grâce.» Vous le voyez, la grâce, selon le saint docteur, est un secours pour bien vivre, comme un navire en est un pour naviguer, une voix pour parler, des pieds pour marcher, et la lumière pour voir. Voilà ce que l'Ecole nomme un secours appartenant à l'acte premier. Non-seulement on ne navigue point sans navire, et on ne parle point sans voix; mais encore on n'a aucun vrai pouvoir prochain de naviguer quand un navire n'est pas prêt, et de parler quand la voix manque. Que diroit-on d'un homme insensé jusques à soutenir qu'on peut naviguer sans navire, quoiqu'on ne navigue pas, et qu'on peut parler sans voix quand il n'arrive pas qu'on le fasse? Les hommes rougiroient de parler ainsi sur un navire pour naviguer, et sur une voix pour parler. Ne rougiroient-ils pas aussi de dire qu'on peut, sans la grâce néces-

(1) *De Gest. Pel.* cap. I, n. 3 : tom. X, pag. 192, 193.

saire *à chaque acte particulier*, faire le bien surnaturel, quoiqu'il n'arrive point qu'on le fasse? Si on parloit ainsi de bonne foi, on établiroit la *très-scélérate impiété* de Pélage; et si on on parloit ainsi pour éluder la vérité, on se serviroit, par une honteuse fraude, d'un langage pélagien, pour déguiser l'hérésie opposée de la délectation nécessitante. Il est donc clair comme les rayons du soleil, que la grâce de saint Augustin appartient précisément à l'acte premier, en sorte que, sans elle, la volonté qui n'est pas délivrée du mal n'est nullement libre pour le bien, et que non-seulement elle ne le fait pas, mais encore elle ne le peut faire. Il ne nous reste qu'à demander encore une fois au sieur Habert, s'il veut que la délectation nécessitante soit cette grâce appartenante à l'acte premier. En ce cas, toute l'école des Thomistes est d'accord pour désavouer, *pour* condamner et pour détester la délectation comme ennemie du libre arbitre.

XVI.

Système des deux délectations qui rend la grâce insuffisante pour la prochaine possibilité des commandemens; au lieu que le système de la prémotion rend la grâce véritablement suffisante, et la possibilité des commandemens véritablement prochaine.

Il est manifeste que le système des deux délectations met toujours dans la volonté de chaque homme une nécessité actuelle pour l'un des deux partis opposés, et une impuissance actuelle pour l'autre parti. La supériorité de l'une des deux délectations sur l'autre décide uniquement et invinciblement, selon ce système. Ainsi, quand la délectation céleste est supérieure,

supérieure, il en résulte, pour ce moment-là, une nécessité de vouloir le bien commandé, et une impuissance de vouloir le mal défendu, que la volonté ne peut ni éviter ni vaincre. Tout de même, quand la délectation terrestre se trouve supérieure à son tour, il en résulte, pour ce moment-là, une nécessité de vouloir le mal défendu, et une impuissance de vouloir le bien commandé, qui sont inévitables et invincibles. De là il s'ensuit clairement que chacun est en chaque moment dans la nécessité de faire tout ce qu'il fait, et dans l'impuissance de faire tout ce qu'il ne fait pas.

Suivant ce système, nous n'avons qu'à supposer un juste non prédestiné, lequel, après avoir persévéré pendant soixante ans dans la plus parfaite justice, manque, au dernier moment de la vie, du don de la persévérance finale. Puisqu'il ne persévère point, il faut que la délectation céleste soit inférieure en lui, et que la terrestre y soit supérieure dans ce moment qui décide de son éternité. Supposons donc qu'il n'a que quatre degrés de la délectation céleste, et qu'il en a huit de la terrestre. Il est plus clair que le jour que quatre degrés ne sont point suffisans contre huit. Rien n'est plus disproportionné. Quatre livres seront suffisantes pour faire le contre-poids de huit, dans une balance, lorsque quatre degrés de la bonne délectation seront suffisans pour faire le contre-poids de huit degrés de la mauvaise. Selon le sieur Habert, *le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur de l'homme*. Or il est évident que, comme un poids de quatre livres fait, selon les règles de la mécanique, une espèce de com-

pensation du poids pareil de quatre livres qui lui est opposé, et que ces deux poids égaux se rendent mutuellement nuls et sans force; de même les deux délectations opposées se rendent mutuellement nulles et sans action sur la volonté, pour les quatre degrés qui sont égaux de part et d'autre. Ce fondement incontestable étant posé, il s'ensuit qu'il ne reste plus au juste dont nous parlons aucun autre *ressort* qui puisse *remuer son cœur*, que les quatre degrés de la mauvaise délectation, qui restent, pour ainsi dire, francs et dans toute leur force, après que les quatre degrés égaux de part et d'autre se sont mutuellement rendus inutiles. Alors la volonté de ce juste mourant est entraînée dans le péché *plus fortement*, pour parler comme le sieur Habert, que si elle y étoit *attachée par des chaînes de fer*.

Est-ce donc là le pouvoir prochain et dégagé, de persévérer dans la vertu, que tous les Thomistes soutiennent comme une vérité de foi? Qu'y a-t-il de plus insuffisant que quatre degrés de délectation contre huit? Mais parlons plus juste. Les quatre degrés égaux de part et d'autre, faisant compensation et nullité réciproque, il reste quatre degrés de la mauvaise délectation qui agissent seuls dans toute leur force, et auxquels rien n'est opposé. Ce néant de toute bonne délectation est-il suffisant contre quatre degrés de la mauvaise? Ne rougiroit-on pas de le dire? Qu'y a-t-il de moins prochain et de moins immédiat, qu'un pouvoir qui se réduit à une entière impuissance, puisque *le plaisir*, selon le sieur Habert, *est le seul ressort qui remue le cœur de l'homme*, et que dans ce moment décisif, ce res-

sort unique manque entièrement à ce juste pour la vertu? Non-seulement il lui manque entièrement pour la vertu, mais encore il l'a jusqu'au quatrième dégré, et uniquement pour le vice. Enfin, qu'y a-t-il de moins dégagé pour la possibilité du commandement, qu'une volonté qui n'a plus de *ressort* que pour le seul mal, et qui est *plus fortement* attachée au péché, que si elle l'étoit par des chaînes de fer? Voilà la grâce dont l'auteur des *Lettres à un Provincial* se moquoit. Elle est nommée suffisante, *quoiqu'elle ne suffise pas; c'est-à-dire, qu'elle est suffisante de nom, et insuffisante en effet*. C'est ainsi que rien est suffisant contre quatre degrés de plaisir, *quand le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur*.

L'unique ressource du sieur Habert est de dire que les Thomistes ne peuvent pas s'empêcher de parler comme lui : mais tous les Thomistes s'élèvent pour le condamner. Il est vrai, lui disent-ils, qu'il faut, selon nous, à ce juste, pour persévérer, le concours actuel qu'il n'a pas. Mais le concours actuel, qui est l'action même, n'est nullement nécessaire pour pouvoir agir. C'est de quoi toutes les écoles opposées, et le monde entier même, conviennent également. Tous les Molinistes les plus zélés pour le libre arbitre conviennent que tout juste qui ne persévère pas, n'a point le concours actuel pour persévérer; mais ils soutiennent avec nous, et nous soutenons autant qu'eux, que ce juste ne peut véritablement persévérer, qu'autant qu'il a actuellement dans ce moment-là des secours et des forces pour le bien, qui soient proportionnés au degré d'at-

trait qu'il ressent pour le mal. Ainsi nous sommes pleinement d'accord avec les Molinistes, pour établir une grâce proportionnée au degré précis de la tentation, et réellement suffisante d'une suffisance relative à cette tentation actuelle. Voilà le pouvoir prochain dont nous convenons pour le premier moment, qui est celui de la délibération et de la liberté. Il ne reste de dispute entre eux et nous, que pour savoir si notre concours prévenant n'est qu'un concours actuel ; et nous protestons que, s'il n'est pas actuel, et borné à la seule action, nous sommes prêts à le condamner comme hérétique. Enfin voici la différence claire qui est entre les Thomistes et le sieur Habert. Pour le premier moment de l'acte premier, les Thomistes conviennent de tout avec les Molinistes. Ils admettent des secours et des forces proportionnés au degré précis de la tentation. *Rien ne manque à ce juste ; le concours actuel lui est offert par la persévérance, dans le secours proportionné qui lui est donné réellement.* Au contraire, le sieur Habert veut avec Jansénius, pour ce premier moment, que le secours de la bonne délectation soit insuffisant, et disproportionné au degré de la mauvaise.

Quant au second moment qu'on nomme l'acte second, toutes les écoles et tous les hommes sensés, soit Thomistes, soit Molinistes, soit Jansénistes, conviennent également que le concours actuel, qui est l'action même, ne se trouve point dans ce juste, quand il n'agit pas. Mais ce moment n'est pas celui de la liberté. De plus, le juste qui n'agit pas pour persévérer dans ce moment-là, avoit reçu, selon les

Thomistes aussi bien que selon les Molinistes, des forces tellement proportionnées à l'action, que le concours actuel même étoit attaché à ces forces, si ce juste n'y avoit pas mis un empêchement par son refus libre de s'en servir. On voit par là combien les Thomistes sont d'accord avec toutes les autres écoles, pour la suffisance ou proportion du secours de Dieu, dans le vrai moment de la liberté; et au contraire, combien le sieur Habert, de concert avec Jansénius, s'éloigne de toutes ces écoles, pour détruire cette suffisance de proportion, qui est la seule réelle dans le besoin pressant.

XVII.

Délectation de Jansénius et du sieur Habert, dans laquelle consiste toute la vertu médicinale de la grâce; au lieu que cette vertu consiste, selon les Thomistes, dans la grâce suffisante.

Nous avons déjà vu que la maladie de l'homme, causée par le péché d'Adam, consiste dans une impuissance de faire le bien commandé. Ainsi la vertu médicinale doit se trouver précisément dans le secours qui guérit cette impuissance, et qui rétablit l'homme dans le pouvoir prochain de faire ce que Dieu lui commande. Or, il est incontestable, selon les Thomistes, que c'est la grâce suffisante qui guérit cette impuissance, et qui rétablit entièrement ce pouvoir. C'est donc précisément la grâce suffisante qui contient la vertu médicinale en faveur de l'homme malade. Il est même évident qu'elle n'est réellement suffisante, qu'autant qu'elle guérit suffisamment cette impuissance, et qu'elle rétablit entièrement ce pou-

voir prochain et complet. Elle remplit elle seule tout l'acte premier, ou pouvoir prochain et immédiat. Elle ne laisse à la prémotion, qui est un concours actuel, que le seul acte second, qui est l'action même déjà commençante. Ainsi, cette grâce suffisante n'est suffisante qu'autant qu'elle est suffisamment médicinale, et qu'elle achève de guérir l'impuissance par le rétablissement du parfait pouvoir. Elle ne laisse à la prémotion que l'action seule, qui est le simple exercice d'une puissance déjà guérie et réparée. La prémotion n'arrive qu'après coup, quand l'impuissance est déjà guérie, et le prochain pouvoir déjà rétabli. Au contraire, la délectation céleste de Jansénius et du sieur Habert contient elle seule toute la vertu médicinale pour guérir l'impuissance de l'homme, et pour rétablir en lui le pouvoir prochain. En voici la preuve claire comme le jour : Selon le sieur Habert, comme selon Jansénius, ce *plaisir* céleste est le seul *ressort qui remue le cœur pour le bien.* Ainsi, jusqu'à ce que cet unique *ressort* arrive, la volonté demeure impuissante, et privée du vrai pouvoir pour les actes commandés. Sans cet unique ressort, elle est aussi impuissante pour vouloir le bien, qu'un homme l'est pour *naviger sans navire,* et pour *parler sans voix,* etc. Sans cet unique ressort, la volonté est, selon le sieur Habert, *plus fortement* attachée au mal, que si elle l'étoit *par des chaînes de fer.* Sans cet unique ressort, elle n'est pas libre pour la justice; parce qu'elle n'est point délivrée. Il est donc évident que c'est cette délectation qui fait tout l'acte premier ou pouvoir de faire le bien, et par conséquent que c'est elle seule qui contient

toute la vertu médicinale pour guérir l'impuissance de l'homme affoibli. De là il faut conclure, même avec Jansénius, qu'il n'y a aucune grâce qui soit réellement suffisante, que celle qui est invinciblement efficace, parce qu'elle n'est suffisante pour le pouvoir prochain, qu'autant qu'elle est suffisamment médicinale pour guérir l'impuissance, et pour rétablir ce parfait pouvoir.

Ainsi la grâce suffisante des Thomistes est suffisamment médicinale sans leur prémotion, et leur prémotion n'est qu'un concours actuel, borné à la seule action, quand la puissance est déjà guérie et réparée. Au contraire, la délectation céleste de Jansénius et du sieur Habert est la seule grâce suffisante et médicinale de Jésus-Christ, puisque sans elle la volonté n'a en soi aucun *ressort* pour vouloir le bien. Il n'y a, selon eux, que la céleste délectation qui puisse faire le contre-poids de la terrestre. Il faut même que la céleste parvienne jusqu'à un degré supérieur au degré de l'autre pour guérir l'impuissance de l'homme, et pour proportionner ses forces au bien commandé.

De là vient que la prémotion des Thomistes est proposée par eux comme une grâce commune à tous les états; comme un secours du Créateur ou premier moteur, qui met en actuel mouvement toutes les causes secondes; comme un secours aussi nécessaire à l'homme sain dans l'état d'innocence, qu'à l'homme malade dans l'état présent; aussi nécessaire pour les actes naturels, et même vicieux, que pour les actes surnaturels et méritoires. Au contraire, Jansénius et le sieur Habert veulent que leur délectation cé-

leste soit un secours purement médicinal pour les actes commandés et méritoires, un secours qui soit lui seul toute la grâce médicinale de l'état présent.

Il ne faut donc pas s'étonner si Jansénius dit que la prémotion des Thomistes, non-seulement n'est autorisée par aucun témoignage de saint Augustin, mais encore *qu'elle renverse toute sa doctrine par une confusion inexplicable;* qu'elle ôte la différence de la volonté saine et de la volonté blessée ; *qu'elle détruit la nécessité du double secours*, QUO, *et* SINE QUO NON.... ; *que le secours de Jésus-Christ est capitalement opposé à cette prédétermination qu'on propose comme nécessaire à l'état d'innocence*, etc. que cette prédétermination n'est point un *secours médicinal; qu'elle est comme un concours général de Dieu dans l'ordre surnaturel;* qu'elle est établie par les Thomistes, *à cause de l'indifférence de la volonté, mais qu'il n'en est pas de même du secours de Jésus-Christ.... ; que cette prédétermination renverse sans ressource par les fondemens la grâce médicinale de Jésus-Christ, et énerve les Ecritures, parce que la nécessité de la grâce y est fondée, non sur la blessure de la volonté, mais sur son indifférence naturelle, et sur la subordination naturelle de toutes les causes à l'égard d'une cause supérieure.* C'est sans doute dire que cette prémotion est hérétique et pélagienne, que de soutenir que *le secours de Jésus-Christ lui est capitalement opposé*, et que cette prémotion *renverse sans ressource par ses fondemens la grâce médicinale de Jésus-Christ.*

Le sieur Habert tend précisément au même but, par des termes plus modérés en apparence, mais

équivalens pour le fond. « L'efficacité de la grâce, » dit-il (1), ne consiste point dans ce qui est commun » à tout état. Or la prémotion physique, selon les » Thomistes, est commune à tout état : » selon eux, » les anges dans l'état de pèlerinage, et notre pre- » mier père dans l'état d'innocence étoient prévenus » physiquement. » Ainsi, selon le sieur Habert, la prémotion des Thomistes n'est point la grâce efficace et médicinale de Jésus-Christ sauveur pour l'homme malade. Il rejette cette prémotion comme une grâce générale du Créateur. « Suivant la doc- » trine de saint Augustin, dit-il (2), l'efficacité de la » grâce consiste dans la délectation victorieuse. »

XVIII.

Récapitulation des différences qui se trouvent entre la prémotion des Thomistes, et la délectation des Jansénistes.

1° Nous avons vu que la prémotion des Thomistes est inséparablement attachée à leur grâce suffisante, en sorte que l'une est offerte dans l'autre qui est actuellement donnée à tous les hommes. Au contraire, la délectation victorieuse des Jansénistes est refusée à tous les hommes, excepté le très-petit nombre des justes, et elle est même refusée à tout juste non prédestiné, pour le moment décisif de la persévérance finale.

2° La grâce suffisante des Thomistes est tellement générale, qu'elle est répandue comme la lumière l'est *quand le soleil éclaire la terre* ; et elle est tellement suffisante, qu'elle donne des forces propor-

(1) Tom. III, pag. 533. — (2) Ibid. pag. 534.

tionnées au mal, et rétablit entièrement le pouvoir prochain. On ne peut plus y ajouter que le seul concours ou action: au contraire, la grâce purement suffisante des Jansénistes, qui n'est pas efficace, ne peut être qu'une délectation du bien inférieure à celle du mal, et par conséquent un secours disproportionné au besoin, et insuffisant pour guérir l'impuissance actuelle de la volonté.

3° L'homme qui reçoit le secours suffisant, qui est, selon les Thomistes, universel comme la lumière du jour, n'est jamais privé de la prémotion attachée à ce premier secours, que quand il y met, par son libre refus, un empêchement, comme un homme qui fermeroit les yeux en plein midi, tout exprès de peur de voir la lumière. Au contraire, toute grâce qui n'est pas la délectation victorieuse, n'est, selon les Jansénistes, qu'une foible délectation du *bien*, qui laisse la volonté de l'homme plus *fortement attachée au mal* par la délectation opposée, qui lui est supérieure, que si elle y étoit attachée *par des chaînes de fer*.

4° La prémotion des Thomistes n'appartient nullement à l'acte premier ou pouvoir prochain d'agir. Elle est bornée à l'acte second ou action déjà commençante. Elle n'est nullement requise comme un principe nécessaire pour pouvoir prochainement agir. Elle n'est qu'un concours actuel et prévenant: ainsi la nécessité qu'elle impose n'est nullement *antécédente*; c'est une nécessité purement *conséquente*, qui se réduit à dire qu'on ne peut plus ne pas agir quand on agit déjà, et que la non-action ne peut être jointe avec l'action présente. Il est visible qu'une

telle nécessité, qui est autant admise par les Molinistes que par les Thomistes, n'arrive qu'après coup, quand il ne s'agit plus de la liberté et de l'indifférence, et quand la volonté fait déjà actuellement l'acte par son choix déjà décidé. Au contraire, la délectation indélibérée des Jansénistes ne peut pas être l'acte délibéré. Elle n'est donc pas bornée à l'acte second ou action délibérée. Elle appartient visiblement à l'acte premier. Elle est, selon leur système, requise par avance pour pouvoir agir, comme un navire pour pouvoir naviger, comme une voix pour pouvoir parler, etc. Puisqu'elle appartient à l'acte premier, elle tombe sur le moment précis de la vraie liberté, et elle impose une nécessité *antécédente*. Voilà la nécessité de Luther et de Calvin : ils n'en soutinrent jamais d'autre.

5° La prémotion des Thomistes est un secours général du premier moteur. C'est une motion nécessaire à toute cause seconde, pour la tirer de son indifférence naturelle. Cette motion générale du Créateur étoit nécesaire, selon eux, à Adam innocent au Paradis terrestre, comme à ses enfans corrompus, et pour les actes naturels même vicieux, comme pour les actes surnaturels et méritoires. C'est la grâce suffisante qui guérit l'impuissance de l'homme, et qui le rétablit entièrement dans le pouvoir prochain. De là vient que Jansénius méprise cette prémotion comme un secours pélagien qui *renverse sans ressource par les fondemens la grâce médicinale de Jésus-Christ*. Pour la délectation des Jansénistes, c'est elle seule, selon eux, qui guérit l'impuissance de la volonté, qui établit l'acte premier ou pouvoir

prochain d'agir. C'est elle seule qui est la grâce médicinale de Jésus-Christ.

Voilà les principales différences qui sont entre les deux secours. La lumière n'est pas plus différente des ténèbres que l'un est différent de l'autre. On ne peut vouloir les confondre que pour donner à l'hérésie l'apparence d'une opinion catholique. C'est se jouer de l'Eglise entière, c'est vouloir justifier le jansénisme qu'elle condamne, c'est vouloir calomnier les vrais Thomistes qu'elle ne condamne pas.

XIX.

Réfutation de ceux qui veulent mêler le système des Thomistes avec celui des Jansénistes, pour les accorder; et faire de la délectation une prédétermination physique.

Il y a eu des théologiens qui ont cru fortifier leur parti, contre ceux qu'ils nomment Molinistes, en réunissant les prétendus disciples de saint Augustin avec l'école des Thomistes. D'un côté, ils ont espéré de donner aux prétendus disciples de saint Augustin une autorité qui leur manque dans les écoles catholiques, et de les mettre à couvert de toute accusation d'hérésie, en les faisant thomistes. De l'autre côté, ils ont voulu grossir et fortifier l'école des Thomistes, en y réunissant le parti nombreux et accrédité des prétendus disciples de saint Augustin. Mais il est facile de démontrer combien cette union est imaginaire, trompeuse, et pleine d'art pour éluder les cinq constitutions du Siége apostolique.

1° Nous avons déjà vu que la délectation des Jansénistes est un sentiment de plaisir *indélibéré* et involontaire, qui est envoyé et imprimé d'en-haut,

immissus : c'est un premier *mouvement de concupiscence* bonne ou mauvaise; c'est un sentiment tellement passif de la part de l'homme, qu'il l'éprouve souvent malgré sa volonté qui y résiste. De quel front peut-on oser dire que ce sentiment indélibéré, involontaire et purement passif appartient à l'acte second; c'est-à-dire, qu'il est l'action même volontaire et délibérée de l'homme? Pour la prémotion, les Thomistes ne la soutiennent qu'à condition qu'elle sera entièrement bornée à l'acte second, c'est-à-dire, qu'elle sera l'action même volontaire, délibérée et indivisible des deux causes subordonnées. Vouloir confondre des choses si différentes, c'est vouloir qu'un cercle devienne un triangle, qu'une montagne devienne une vallée, et que la nuit devienne le jour.

2° Si on veut que la délectation soit bornée à l'acte second, comme la prémotion des Thomistes, il faudra dire que cette délectation est l'action même volontaire, délibérée et indivisible des deux causes. En ce cas, cette délectation n'est plus que l'amour même délibéré, par lequel la liberté se complaît dans l'objet auquel elle s'attache librement. C'est ce qui rentre avec évidence dans ce que les prétendus disciples de saint Augustin nomment le molinisme; car il n'y a aucun Moliniste qui ne dise qu'il est nécessaire que chacun vive suivant le principal amour délibéré qui règne actuellement dans son cœur.

3° La grâce médicinale de Jésus-Christ réparateur appartient manifestement à l'acte premier, puisque c'est elle qui guérit l'impuissance de la volonté malade, et qui la rétablit dans le pouvoir prochain, complet et immédiat de faire le bien commandé.

Ainsi, supposé que la délectation soit la grâce médicinale, elle appartient avec évidence à l'acte premier. C'est une vérité de foi, que, sans la grâce médicinale et libératrice, l'arbitre ne peut être ni guéri, ni délivré, ni libre. Ainsi cette délectation, qui appartient avec évidence à l'acte premier, ne peut pas être la prémotion, que les Thomistes mêmes détesteroient comme une hérésie, si elle n'étoit pas bornée à l'acte second. De cette différence capitale, il s'ensuit que la prémotion est proposée par les Thomistes avec une condition essentielle qui la rend catholique, au lieu que la délectation est proposée par les Jansénistes avec une condition essentielle qui la rend hérétique. La prémotion étant soutenue par les Thomistes, comme bornée à l'acte second, ne peut causer qu'une nécessité purement *conséquente*, comme celle qui résulte du concours simultané même des Molinistes, parce qu'on ne peut point ne pas agir en agissant déjà. Au contraire, la délectation étant soutenue par les Jansénistes comme la grâce médicinale, sans laquelle l'impuissance n'est point guérie, ni l'arbitre delivré, ni le pouvoir prochain rétabli, il s'ensuit qu'elle appartient essentiellement à l'acte premier, qu'elle impose une nécessité antécédente, qui est celle de Calvin, et qui ruine la vraie liberté.

4° Voilà ce qui fait que Jansénius rejette avec tant d'indignation et de mépris la prémotion des Thomistes, comme *un concours général* (1), qui sert à planter une vigne, et à donner *l'aumône à un pauvre*, par une compassion naturelle et morale,

(1) *De Grat. Christ.* lib. VIII, cap. II.

ou même à faire des *actes vicieux*. De là vient qu'il assure que *la grâce de Jésus-Christ est capitalement opposée* à ce concours général. De là vient que, selon son système (1), la prémotion *renverse sans ressource par les fondemens la grâce médicinale de Jésus-Christ*. De là vient qu'il trouve *une si grande différence entre la prédétermination physique, telle que les scolastiques ont coutume de la défendre, et le secours médicinal de Jésus-Christ*. De là vient qu'il avoue de bonne foi que la délectation qu'il prétend trouver dans saint Augustin, est un principe *requis par avance* pour guérir l'impuissance et pour rétablir le pouvoir d'agir : *eam prærequirit Augustinus* (2). Ce qui signifie formellement que la délectation appartient à l'acte premier, selon l'idée de Calvin, et non à l'acte second comme la prémotion des Thomistes.

5° Ceux qui espèrent sauver le jansénisme dans un thomisme sophistique et illusoire, tendent par cet odieux détour à soutenir Jansénius contre l'Église. En paroissant condamner Jansénius, ils parlent précisément comme cet auteur condamné. Ecoutons-le : il soutient que *le secours de Jésus-Christ détermine et prédétermine, même physiquement, la volonté à vouloir* (3). Il ajoute *que la fonction de prédéterminer physiquement la volonté, appartient véritablement* à la délectation, et qu'on peut justement lui *donner ce nom* (de prédétermination physique) non d'une façon abstraite, mais en la joignant avec la volonté. Il dit, pour le prouver par les expressions

(1) *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. II. — (2) Ibid. lib. IV, cap. II. — (3) Lib. VIII, cap. III.

des Thomistes, que la délectation *fait que la volonté influe avec elle, et qu'elle l'applique à vouloir*, etc. Mais en même temps il ajoute, ce que le sieur Habert ne sauroit se dispenser de dire autant que lui, savoir, que la bonne délectation guérit, délivre et *tire* la volonté *de l'accablement* où elle étoit sous la mauvaise, pour lui faire vouloir le bien. *Tollit depressionem.* Il dit encore « qu'elle n'opère qu'en inclinant, qu'en appliquant, qu'en déterminant la volonté, et qu'elle prévient la détermination même de la volonté en la prédéterminant. » Il ajoute ces mots sur la délectation : « Elle se tient dans la puissance même de la volonté. A proprement parler, elle l'applique à vouloir par sa grande douceur ; en l'appliquant elle la détermine, en ce qu'elle est la cause qui fait même que la volonté se détermine à un parti, et par conséquent elle la prédétermine à vouloir. » Il assure que le secours de la céleste délectation, « détermine, et même prédétermine la volonté, parce qu'elle fait que vous voulez, et que vous ne pouvez pas vouloir sans elle. » Il soutient (1) que la délectation « a la même manière d'opérer qu'on a coutume d'attribuer à la prédétermination physique. » Enfin, quand il veut exprimer le secours qu'il soutient, il se sert fréquemment de ces mots, *la céleste délectation ou prédétermination.* C'est ce qui lui fait dire que toutes les réponses aux objections qu'on fait en faveur de l'une, peuvent également se faire en faveur de l'autre, *en changeant seulement les noms ; mutatis tantùm vocabulis, hùc transferri possent.* Il est donc clair

(1) *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. IV.

comme

comme le jour que Jansénius n'a voulu qu'une délectation prédéterminante. Ainsi les théologiens qui paroissent vouloir tempérer et corriger la délectation, en disant qu'elle prédétermine la volonté, se jouent de l'Église et de la foi catholique. Ils marchent sur les pas de Jansénius, en faisant semblant de le corriger. Il est visible que Jansénius n'a jamais rien voulu, dans tout son livre, au-delà de cette délectation prédéterminante. Ainsi la bonne foi veut que l'on condamne cette délectation prédéterminante comme l'unique hérésie de Jansénius, ou qu'on renvoie Jansénius absous et justifié, si on approuve cette délectation prédéterminante, à laquelle tout son livre est borné avec la plus parfaite évidence. Ces théologiens, qui se vantent si hautement d'être anti-Jansénistes, se flattent-ils de l'espérance de se distinguer de Jansénius, en ne disant que ce qu'il dit? La délectation prédéterminante, qui est hérétique dans la bouche de Jansénius, deviendra-t-elle pure et catholique dans la leur? Si cette délectation prédéterminante devient catholique, le livre entier de Jansénius deviendra correct et sans tache; le jansénisme ne sera plus qu'un fantôme ridicule, qu'on ne trouvera pas même dans le texte de Jansénius; et les cinq constitutions du Siége apostolique, ne seront plus que des censures tyranniques et calomnieuses.

6° Allons de bonne foi jusqu'au fond de la question. Tous les Thomistes avouent que leur prémotion seroit hérétique si elle appartenoit à l'acte premier ou pouvoir prochain, et si elle n'étoit pas entièrement bornée à l'acte second ou concours actuel, qui est l'action même déjà commençante. C'est

par ce seul point fondamental qu'ils se distinguent de Calvin. Que fait Jansénius? il prend la délectation de Calvin, qui appartient à l'acte premier, et il lui donne le nom trompeur de la prémotion des Thomistes, qui est bornée à l'acte second. Par là il détruit le seul correctif qui sauve la foi des Thomistes. Il ne prend que le seul langage des Thomistes sur la prémotion, et il retient toute la doctrine réelle de Calvin pour la délectation. Les théologiens qui affectent de mitiger le jansénisme, ne lui donnent que l'adoucissement imaginaire, et en paroles, que Jansénius lui a donné tout autant qu'eux. Il n'a pas plus mérité qu'eux d'être condamné, et ils méritent autant que lui de l'être.

XX.

Réfutation de ceux qui disent que la prémotion appartient *autant* à l'acte premier que la délectation.

Les Jansénistes ne manqueront pas de dire que la prémotion des Thomistes est une cause ou principe qui produit l'action, et par conséquent qu'elle ne peut pas être l'action même délibérée qu'elle produit; puisque rien ne peut être jamais la cause de soi-même, et que la cause est toujours réellement distinguée de son effet. Ils ajoutent que la prémotion étant un secours prévenant, c'est-à-dire, qui prévient l'action, elle remonte visiblement à l'acte premier. L'acte second, diront-ils, est l'action même. Or est-il que la prémotion prévient l'action, puisqu'elle n'est différente du concours simultané que par cette prévention. Donc elle prévient l'acte second. Prévenir l'acte second et remonter à l'acte

premier, c'est évidemment la même chose, puisqu'il n'y a que l'acte premier qui précède l'acte second.

1° Nous n'avons garde d'entreprendre de répondre à ces objections. Nous demeurerons ici dans une exacte neutralité entre tous les théologiens catholiques, et évitant toute ombre de partialité entre eux, nous nous bornons à soutenir, de concert avec toutes les écoles, contre les Jansénistes, le dogme de foi dans toute son étendue. Nous laissons donc à la savante école des Thomistes le soin de réfuter ces objections des novateurs. Nous ne doutons nullement que des théologiens si graves, si éclairés, si jaloux de la gloire de leur école, qui a été la première à soutenir le libre arbitre et le mérite des bonnes œuvres contre Luther, ne tranchent ces difficultés. Nous sommes persuadés que cette école parlera toujours avec tant de clarté et de précaution, que tout lecteur attentif et équitable verra d'abord combien leur prémotion est essentiellement différente de la délectation de Jansénius. Voilà le point qui sépare la foi catholique d'avec le jansénisme, hérésie réelle en nos jours. C'est ce jansénisme réel, et répandu en tant de lieux, qu'il faut, pour ainsi dire, faire toucher au doigt, en montrant qu'il ne ressemble point à la prémotion des vrais Thomistes.

2° De quelle espérance les Jansénistes peuvent-ils se flatter? Supposons pour un moment et sans conséquence, par un excès de complaisance pour eux, ce qui n'arrivera jamais, savoir, qu'ils convainquent pleinement les Thomistes de pousser aussi loin leur prémotion que ceux-ci poussent leur délectation : eh bien! qu'arrivera-t-il en ce cas imaginaire et chi-

mérique ? alors la délectation fera condamner la prémotion, et la prémotion ne pourra point sauver la délectation. La démonstration en est claire comme le jour. La prémotion n'est qu'une opinion provisionnellement permise. Nous offrons de montrer que les chefs des Thomistes ont regardé comme orthodoxes ceux qui rejettent cette prémotion. Le saint Siége, après les congrégations *de auxiliis*, n'a prononcé aucun jugement définitif. Quand même on voudroit supposer tout ce qui est allégué, il seroit encore évident qu'une bulle qui n'est point revêtue de toutes les formes solennelles d'une publication, n'est qu'un projet informe, nul, et dépourvu de toute autorité. A quel propos oseroit-on opposer ce projet informe à cinq constitutions solennellement publiées, et reçues unanimement par toutes les Eglises de la communion du saint Siége? Il est donc manifeste que la prémotion n'est qu'une opinion provisionnellement permise, en attendant un jugement définitif. De plus, les cinq constitutions qui foudroient la délectation de Jansénius (*) sont postérieures à cette permission provisionnelle. Oseroit-on opposer une permission provisionnelle, en attendant une décision définitive, à cinq constitutions définitives, et postérieures à cette permission donnée pour un temps? S'il étoit vrai, comme le parti ose le prétendre, malgré les vrais Thomistes, que la cause de la délectation fût celle de la prémotion même, ne faudroit-il pas conclure que cette cause commune,

(*) Ajouter un mot qui marque que les constitutions condamnent les deux délectations, comme il a été prouvé auparavant. (*Note du P. Le Tellier.*)

après avoir été laissée en suspens dans les congrégations *de auxiliis*, a été enfin décidée à fond par les cinq constitutions du Siége apostolique?

De quel front le parti peut-il donc vouloir faire la loi à toute l'Eglise, en lui soutenant qu'elle a les mains liées, et qu'il n'est plus en son pouvoir de condamner, dans la délectation de Jansénius, ce qu'elle a approuvé dans la prémotion des Thomistes? La prémotion provisionnellement permise ne peut jamais sauver la délectation postérieurement et définitivement condamnée.

S'il étoit vrai que les Jansénistes démontrassent aux vrais Thomistes que leur prémotion n'est pas plus compatible avec le libre arbitre que la délectation de Jansénius, aucun de ces Thomistes sincères, pieux et zélés catholiques, n'hésiteroit à préférer le dogme de foi sur la liberté, à son opinion d'école sur le mouvement que le premier moteur donne à toutes les causes secondes. Alors les Jansénistes en seroient-ils plus avancés? Ils perdroient leur dernière ressource. Les Thomistes ne manqueroient pas de leur dire : Votre démonstration retombe tout entière sur vous. En voulant sauver votre délectation par notre prémotion, vous nous avez détrompés de notre prémotion, et vous nous avez mis dans la nécessité d'abandonner cette prémotion pour nous ôter tout prétexte de soutenir votre délectation contre l'Eglise. Voulez-vous être vrais Thomistes? Faites comme nous. Abandonnez votre délectation comme nous abandonnons notre prémotion pour conserver la pure foi aux dépens des opinions humaines.

Encore une fois, cette supposition est chimérique;

mais en la faisant avec complaisance pour les Jansénistes, on voit d'abord qu'elle se renverse sur eux, et qu'elle les accable sans ressource. Qu'ils se taisent donc, qu'ils ne se vantent plus d'avoir les Thomistes pour eux, et qu'ils sentent cette vénérable Ecole unie avec toutes les autres pour les combattre.

XXI.

Disposition où l'on doit croire que tous les vrais Thomistes seront toujours.

Allons encore plus loin, et supposons seulement que la différence qui est entre la délectation de Jansénius et la prémotion des Thomistes est obscure, subtile et abstraite, en sorte que la plupart des esprits sont en danger de confondre ces deux opinions.

Il est manifeste qu'en ce cas tous les bons Thomistes, cent fois plus zélés pour le dogme *révélé*, que jaloux de leur opinion d'école, sacrifieroient avec joie leur opinion pour sauver leur foi, dès qu'ils verroient que leur opinion subtile et abstraite serviroit de prétexte plausible pour insinuer l'erreur condamnée de la délectation; ils se croiroient trop heureux de pouvoir achever de confondre et d'extirper le jansénisme par le renoncement à une opinion qui lui sert de retranchement.

Je veux bien même supposer que les Thomistes sont en état de démontrer que leur prémotion est aussi pure que la délectation est contraire à la foi. N'importe, dès qu'on verra par expérience que les Jansénistes abusent d'une opinion innocente pour couvrir leur herésie, et pour éblouir le public, tous les Thomistes abandonneront cette opinion, qui n'est

pas nécessaire au salut, pour sauver la foi qui est obscurcie et en péril par une espèce de ressemblance trompeuse entre cette opinion permise et l'hérésie condamnée. Si saint Paul ne vouloit jamais manger aucune des viandes dont l'usage étoit innocent en soi, de peur de scandaliser quelqu'un de ses frères foibles, pour qui Jésus-Christ est mort, combien de Thomistes humbles et zélés seroient-ils prêts à renoncer à une subtile opinion d'école pour ôter au parti redoutable des Jansénistes un prétexte spécieux d'éluder le sens naturel des cinq constitutions du saint Siége contre l'hérésie de Jansénius !

En supposant que les Thomistes sont dans des dispositions si louables, nous montrons notre vénération pour toute cette florissante école. En faisant cette supposition, nous supposons tout ce que le parti janséniste suppose, et nous le confondons sans ressource par sa propre supposition.

D'un autre côté, le *dogme* du libre arbitre *est populaire*, comme parle saint Augustin (1). « La nature » même, dit encore ce Père (2), crie cette vérité dans » tous les hommes que nous pouvons raisonnable- » ment interroger, depuis l'école des enfans qui ap- » prennent à lire, jusqu'au trône du sage...... C'est » ce qui est manifeste en tous lieux, et qui est évi- » dent à tous les hommes, non par l'instruction, » mais par la nature...... Ces choses sont plus claires » que la lumière du jour, et elles sont données à » la connoissance du genre humain par la libéralité » de la vérité même. » Le saint docteur ajoute :

(1) *Op. imp. c. Jul.* lib. II, n. 11 : tom. X, pag. 957. — (2) *De duab. Anim.* n. 14, 15 : tom. VIII, pag. 85, 86.

« Avois-je besoin d'examiner ces livres obscurs, pour
» apprendre que personne ne mérite ni blâme ni
» punition, quand.... il ne fait pas ce qu'il ne peut
» point faire? N'est-ce pas ce que les bergers chantent
» sur les montagnes, ce que les poètes récitent sur
» les théâtres, ce que les ignorans disent dans leurs
» conversations, ce que les savans soutiennent dans
» les bibliothèques, ce que les professeurs enseignent
» dans les écoles, ce que les évêques annoncent dans
» les lieux sacrés, ce que le genre humain croit
» dans tout l'univers. » Vous le voyez, mes très-chers Frères, le *dogme* du libre arbitre est tout ensemble théologique et populaire. *Les professeurs l'enseignent dans leurs écoles, comme les ignorans en parlent dans leurs conversations; les évêques l'annoncent dans les livres sacrés, comme les bergers le chantent sur les montagnes.* Il ne s'agit point d'une notion abstraite du libre arbitre, qui se perde en vaines subtilités. Il ne s'agit point d'un pouvoir avec lequel on ne peut rien dans la pratique, ni d'une faculté qui est nommée libre, sans être dégagée de tout empêchement, et sans avoir toutes les forces proportionnées à la difficulté présente de l'action. Ce n'est point une vérité qu'il faille chercher et développer *dans des livres obscurs;* elle se présente à nous, *non par l'instruction, mais par la nature.* Il faut que le sage la conçoive précisément comme l'enfant qui apprend à lire. En vain le parti janséniste se récriera que les scolastiques, depuis cinq cents ans, ont une notion pélagienne de la liberté, et qu'ils *sont plutôt les disciples d'Aristote que de saint Augustin;* saint Augustin lui-même répond

pour nous que cette notion populaire nous est donnée *par la libéralité de la vérité même.* Il ajoute qu'il ne faut nullement craindre d'écouter la voix de la nature, puisqu'elle *crie dans tous les hommes*, ce qui nous vient par le témoignage intime de la *vérité.* Tout ce qui sera obscur ne peut point être ce dogme *plus clair que la lumière.* Si les livres des savans sont *obscurs* sur ce point, on n'a aucun besoin de les étudier, dit saint Augustin. Aussi faut-il avouer que tous les Thomistes sont d'accord avec toutes les autres écoles contre le parti janséniste pour soutenir cette notion populaire de la liberté, que Jansénius regarde comme un préjugé pélagien que l'Ecole a tiré d'Aristote. Les Thomistes reconnoissent que la liberté consiste dans une volonté toute dégagée et toute prête pour choisir entre deux partis. Ils ne se contentent point d'un pouvoir éloigné et absolu. Ils veulent un pouvoir prochain, immédiat, et relatif à la difficulté présente. En un mot, ils ne donnent le nom de libre arbitre qu'à une volonté qui a actuellement toutes les forces proportionnées à la difficulté qu'il faut vaincre, et à l'acte qu'elle doit faire.

Voilà la vérité de foi, pour laquelle tous les vrais Thomistes sont prêts à répandre leur sang. Il n'en est pas de même de leur prémotion. Ce n'est qu'une opinion d'école, qui se réduit à dire que le concours du premier moteur doit être prévenant, pour mettre en mouvement la cause seconde. Si cette opinion provisionnellement permise les mettoit en danger d'ébranler ou d'obscurcir le dogme du libre arbitre, ils sacrifieroient d'abord leur opinion d'école à ce

dogme qui leur est si cher, et qui est en soi *plus clair que la lumière même.* S'ils étoient persuadés que cette opinion subtile et abstraite sert de prétexte aux Jansénistes pour éblouir les esprits crédules, et pour éluder le sens naturel des cinq constitutions, ils feroient taire leur raison, pour assurer leur foi contre les novateurs. C'est par vénération pour eux que nous répondons ainsi de leurs dispositions sans crainte d'être désavoués.

XXII.

Mépris de Jansénius et des Jansénistes pour la doctrine des vrais Thomistes.

« Je n'aperçois certainement, dit Jansénius [1], » aucun vestige de cette imagination (des Thomistes) » dans saint Augustin. Car la véritable grâce de Jé» sus-Christ, suivant ce Père, est un très-*véritable* » mouvement de la volonté, c'est-à-dire une délec» tation ineffable à la vue de l'objet présent, et qui » ravit l'ame en haut par un plaisir infini...... Il n'y » a, dit-il encore, aucun endroit dans tous les écrits » de saint Augustin, autant que j'ai pu les concevoir, » où il paroisse établir une telle prédétermination, » comme une grâce de Jésus-Christ. On ne trouve » que quelques endroits généraux, qui marquent » seulement que Dieu incline et détermine les vo» lontés des hommes du côté qu'il lui plaît. Mais » dans aucun de tous ces lieux on ne trouvera pas le » moindre trait qui exprime que cette opération se » fasse par une prédétermination que la philosophie » a mise au monde. »

(1) *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. 1.

Nous avons déjà vu que, selon Jansénius, *on ne peut imaginer rien qui combatte plus capitalement les principes de saint Augustin, rien qui soit plus diamétralement opposé à sa doctrine, que cette prédétermination.* Il assure que cette opinion détruit *la base immobile de toute la doctrine de ce Père.* En un mot, il soutient que cette prémotion n'est qu'un *concours général* du Créateur, qui n'est point une grâce médicinale de Jésus-Christ sauveur, et qui, par conséquent, ne peut être qu'un secours pélagien; d'où il conclut que les Thomistes *sont plutôt les disciples d'Aristote que ceux de saint Augustin. Magis profectò Aristotelici, quàm Augustiniani sunt* (1).

L'auteur des fameuses *Lettres à un Provincial* (2), n'a pas montré moins de mépris pour les vrais Thomistes. Il dit que leur *doctrine est bizarre;* que leur grâce est *suffisante sans l'être; que les Dominicains... disent, sans le penser,* que tous les hommes ont la grâce suffisante, *et qu'ils sont conformes aux Jésuites par un terme qui n'a pas de sens.* Il fait encore dire à un Dominicain que *cette grâce suffit, quoiqu'elle ne suffise pas, c'est-à-dire qu'elle est suffisante de nom, et insuffisante en effet.* Il soutient qu'elle est suffisante *comme deux onces de pain et un verre d'eau par jour* donnés à un religieux par son prieur lui suffiroient, *sous prétexte,* dit-il, *qu'avec autre chose, qu'il ne vous donneroit pas, vous auriez tout ce qui vous seroit nécessaire pour vous nourrir.* Il poursuit ainsi: « Si je l'admets comme les Jésuites (cette grâce » suffisante), je serai hérétique, dites-vous, et si je » l'admets comme vous...., je pèche contre le sens

(1) *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. I et II. — (2) Lettr. II.

» commun, et je suis extravagant, disent les Jé-
» suites. Que dois-je donc faire dans cette nécessité
» inévitable d'être ou extravagant, ou hérétique,
» ou janséniste? Et en quels termes sommes-nous
» réduits, s'il n'y a que les Jansénistes qui ne se
» brouillent ni avec la foi, ni avec la raison, et qui
» se sauvent tout ensemble de la folie et de l'erreur?»
Cet auteur parle encore ainsi : « Il y a deux choses
» dans ce mot de *grâce suffisante* : il y a le son, qui
» n'est que du vent, et la chose qu'il signifie, qui est
» réelle et effective ; et ainsi quand vous êtes d'accord
» avec les Jésuites touchant le mot de *suffisante*, et
» que vous leur êtes contraires dans le sens, il est
» visible que vous êtes contraires touchant la sub-
» stance de ce terme, et que vous n'êtes d'accord
» que du son. Est-ce là agir sincèrement ?..... Tous
» les fidèles demandent aux théologiens *quel est le*
» *véritable état de la nature depuis sa corruption.*
» Saint Augustin et ses disciples répondent qu'elle
» n'a plus de grâce suffisante qu'autant qu'il plaît à
» Dieu de lui en donner. Les Jésuites sont venus en-
» suite, qui disent que tous ont des grâces essentiel-
» lement suffisantes. On consulte les Dominicains sur
» cette contrariété. Que font-ils là-dessus ? Ils s'u-
» nissent aux Jésuites ; ils font par cette union le plus
» grand nombre ; ils se séparent de ceux qui nient
» ces grâces suffisantes ; ils déclarent que tous les
» hommes en ont. » C'est pour confondre l'école des
Thomistes par les plus véhémens reproches sur cette
prétendue lâcheté, que cet auteur s'écrie : « Allez,
» mon père ; votre ordre a reçu un honneur qu'il
» ménage mal... Pensez-y bien, mon père, et prenez

» garde que Dieu ne change ce flambeau de sa place, » et qu'il ne vous laisse dans les ténèbres et sans cou- » ronne, etc. »

Ce discours rempli d'insulte et de dérision fait clairement voir que le savant ordre des Dominicains, et toute l'école des Thomistes, *s'unirent aux Jésuites... et se séparèrent* des Jansénistes, qui nient ces grâces suffisantes. Voilà une déclaration décisive et solennelle de cette vénérable école contre le parti, qui est avouée par le parti même. Voilà le parti qui est réduit à dire que les Dominicains *unis aux Jésuites* pour soutenir une grâce générale et suffisante, *le disent sans le penser*; c'est-à-dire que tout cet ordre et toute cette école ont eu recours à un galimatias insensé, et à un mensonge impudent pour déguiser leur foi; et qu'ils ont mis en la place de la foi même *le son* des paroles, *qui n'est que du vent.*

Après avoir entendu parler ainsi l'auteur des *Lettres à un Provincial,* faut-il s'étonner si nous voyons des théologiens du parti marcher sur ses traces, et soutenir cettte proposition. « Quant à la grâce suffisante, » je vous dirai ouvertement ma pensée. Je suis per- » suadé qu'une personne savante en a porté un juge- » ment très-juste et très-équitable, quand elle a dit » que la grâce suffisante des Molinistes est une erreur, » et que la grâce suffisante des Thomistes est une » sottise. »

Est-ce ainsi que les Jansénistes sont thomistes? eux qui croient qu'un dogme reconnu par tous les Thomistes pour une vérité de foi, *n'est que du vent,* un langage *extravagant,* qui *péche contre le sens commun....*, une folie, une sottise. L'école des Tho-

mistes ne doit-elle pas être indignée d'une calomnie si atroce, et justifier sa foi, en démontrant que le dogme nommé par le parti une *folie* et une sottise, est un dogme de foi, pour la sûreté duquel elle est prête à sacrifier une opinion d'école? Ne doit-elle pas prouver, à la face de l'Eglise entière, que les Thomistes ne sont point des imposteurs et des hypocrites, qui fassent semblant de recevoir comme un dogme de foi, ce qu'ils regardent comme une erreur pélagienne, *et qui le disent sans le penser?* La véritable gloire de cette école consiste sans doute à montrer qu'elle parle et qu'elle *agit sincèrement*, surtout quand il est question d'exposer sa foi; elle ne doit jamais craindre d'être laissée *dans les ténèbres, et sans couronne*, pourvu qu'elle persiste à se distinguer nettement des Jansénistes, à les rejeter, à les réfuter avec zèle, et à montrer combien la *délectation* des faux disciples de saint Augustin est opposée à la prémotion des vrais disciples de saint Thomas.

XXIII.

Réponse à une objection tirée de l'autorité du cardinal Noris.

On nous objecte que ce savant cardinal a cru [1] que l'homme souffre certaines « punitions du péché » d'Adam, qui ne sont point remises par le baptême. » Telles sont la concupiscence et la privation du » pouvoir prochainement dégagé pour persévérer » dans la justice reçue. » Il ajoute que « Dieu con- » damne l'homme immédiatement à la peine éternelle » pour les péchés actuels, dans lesquels il tombe par » l'impuissance de persévérer et par la privation du

[1] *Vind. Aug.* cap. IV, §. X, p. 88; col. 2.

» pouvoir prochainement dégagé pour la persévé-
» rance. » On conclut de ces paroles que l'homme n'ayant point dans ces momens-là *un pouvoir prochainement dégagé pour persévérer*, faute du secours de la grâce, il est prochainement engagé au mal, et dans une nécessité de pécher qui est relative à cette concupiscence sans grâce. Voilà sans doute l'objection dans sa force. Voici notre réponse.

1° Quand même ce savant auteur auroit excédé par mégarde dans ses expressions, avant que d'être cardinal, son autorité, quoique digne d'un grand respect, ne pourroit jamais être opposée à celle des canons du concile de Trente, et des cinq constitutions du Siége apostolique contre le jansénisme. Tout le monde sait que le P. Noris, avant que d'être honoré de la dignité de cardinal, eut besoin de se justifier par rapport aux opinions nouvelles. Il écrivit pour se justifier. Il n'y a qu'à voir à quel point précis il réduit sa justification. C'est à ces points précis, marqués par lui-même comme les preuves de la pureté de sa foi, qu'il faut fixer et borner toute sa doctrine. S'il lui avoit échappé auparavant quelque expression qui parût aller plus loin, il faudroit sans doute la modérer par ces grands correctifs qu'il y a mis expressément lui-même. Ce seroit déshonorer sa mémoire à pure perte, et le dégrader de toute autorité, que de prétendre qu'il s'est contredit, et que ses correctifs sont illusoires. Il les établit comme les principes fondamentaux de tout son système, et comme les monumens de sa très-sincère catholicité. En jugeant de sa doctrine par ces correctifs, nous faisons sa véritable apologie, et nous travaillons avec

zèle à le garantir de la tache du jansénisme. Ecoutons ses paroles.

2° Voici comment il parle dans la dissertation qui a pour titre : *Accusation calomnieuse de jansénisme réfutée.* Voilà l'endroit décisif pour juger de la différence que cet auteur met entre sa doctrine et celle de Jansénius. « Alors, dit-il (1), la volonté est mue » par le secours *sine quo non*, c'est-à-dire, par la » grâce suffisante, pour faire des actes foibles, savoir » des désirs, des efforts et des prières moins fer- » ventes, pour accomplir les commandemens, par » rapport aux actes pour l'exécution desquels le se- » cours *sine quo non* n'est qu'un secours éloigné, » mais néanmoins impétratoire du secours *quo*, ou » grâce efficace et victorieuse, par laquelle seule les » commandemens sont véritablement accomplis. » Voilà deux secours, l'un suffisant, l'autre *efficace.* Le suffisant ne fait point accomplir les actes commandés, et ne donne à leur égard qu'un pouvoir éloigné. Il ne donne point immédiatement par lui seul, *un pouvoir prochainement dégagé ; mais néanmoins il est impétratoire* de l'autre secours, qui se nomme *quo*, et qui est la grâce efficace pour les actes parfaits; *impetratorium tamen auxilii QUO.* Qui dit *impétratoire* dit sans doute ce qui a la vertu et le mérite pour obtenir infailliblement une autre grâce ultérieure. Ainsi voilà le secours suffisant qui ne donne par lui-même immédiatement ni les actes commandés, ni *le pouvoir prochainement dégagé* pour les faire. Mais si la volonté de l'homme par son libre arbitre ne met point un empêchement à ce se-

(1) Cap. II, pag. 121.

cours

cours en lui résistant, ce secours obtient infailliblement l'efficace. Voilà précisément la doctrine d'Alvarez et de Lémos. L'homme a la grâce suffisante, comme il a la lumière du jour, *pendant que le soleil éclaire la terre*, à moins qu'il ne ferme les yeux tout exprès de peur de la voir. Le secours efficace lui est offert dans le suffisant, qui lui est actuellement donné; comme si le Pape disoit à un ecclésiastique : Je vous donne dans ce moment la dignité d'évêque, et j'y attache celle de cardinal, pourvu que vous ne refusiez pas l'épiscopat. Qu'importe à l'homme de recevoir d'abord tout dans la seule grâce suffisante, ou de ne le recevoir qu'à deux fois, en recevant dans la suffisante l'assurance de l'efficace qui lui est attachée. Qu'y a-t-il de plus suffisant que le secours qui répond de l'efficace même? Qu'y a-t-il de plus efficace que ce qui prouve efficacement le secours efficace, si on ne le repousse pas?

3° On dira peut-être que ce secours *sine quo non* n'est suffisant que de nom, et qu'il en faut encore un autre plus fort pour faire exercer réellement dans la pratique ces actes même foibles dont le cardinal parle. Consultons-le donc. « Ces efforts, dit-il (1), et » cette prière se trouvent avec le secours *sine quo* » *non*.... Ainsi nous pourrions faire les actes faciles » et moins parfaits, sans demander à Dieu un autre » secours plus grand et ultérieur.... *C'est pourquoi ce secours est* SINE QUO NON, établissant la volonté » dans le pouvoir prochain, pour faire ces actes non » fervens, et moins parfaits, sans avoir besoin *d'y* » *ajouter aucun secours ultérieur*... « Ainsi ce secours

(1) Ibid. cap. 11, pag. 122.

est suffisant de la plus parfaite suffisance pour donner même le pouvoir prochain à l'égard des actes moins parfaits, qui obtiennent par leur vertu le secours efficace; *impetratorium tamen.*

4° Ce cardinal sent néanmoins qu'on peut encore le presser. « Il faut néanmoins, dit-il, lever encore » une difficulté.... Car si deux fidèles veulent accom- » plir le commandement, qu'ils ne peuvent point » accomplir selon les forces qu'ils ont actuellement, » ils ont tous deux le secours *sine quo non*, c'est-à- » dire le pouvoir prochain de prier, pour obtenir » un autre secours plus grand. Alors l'un priera » par son libre choix, et l'autre ne priera point. » Ainsi celui qui priera se distinguera de celui qui » ne priera pas, par la seule détermination de sa » volonté.... J'avoue que je suis embarrassé, par ce » qu'il est constant que Noris admet dans l'*état de la* » nature corrompue un secours *sine quo non*, en sorte » que les actes moins parfaits puissent être réelle- » ment exercés, dans la pratique, par la volonté, » avec ce seul secours *sine quo non.* » Voilà sans doute la difficulté qui le presse et qui l'embarrasse. Il avoue qu'il ne peut sauver sa foi, sans admettre ce secours *sine quo non*, qui donne le pouvoir même que le sieur Habert nomme *moral*, pour prier. *Reapte fieri a voluntate cum solo adjutorio sine quo non.* La crainte d'un discernement qui viendroit de la seule détermination de la volonté de l'homme, ne l'empêche point de reconnoître ce secours dans l'état présent.

5° Allons encore plus loin : « Je conclus encore » une fois, dit cet auteur, que la douleur avec laquelle

» nous prions d'une prière tiède, et la prière tiède » elle-même, se font en nous avec le secours *sine quo » non*, et avec le secours ordinaire de Dieu, parce » que ces bons actes sont sans ferveur, foibles et » moins parfaits. Cependant nous obtenons par cette » oraison tiède l'esprit de fervente oraison, qui nous » est donné dans le secours *quo*. » Voilà tout le dénouement de ce cardinal. La grâce est donnée par degrés : 1° L'homme reçoit le secours *sine quo non* ou suffisant; 2° ce secours seul le fait prier sans ferveur, et moins parfaitement; 3° cette prière imparfaite lui obtient le secours *quo* ou efficace; 4° le secours *quo* ou efficace lui donne *l'esprit de fervente oraison*, qui lui fait faire les actes parfaits.

6° Le cardinal raisonne ici [1] pour prouver qu'il est sincèrement anti-Janséniste. « Selon Noris, le » secours éloigné est celui par lequel l'homme s'ef- » force d'accomplir le commandement, et manquant » de forces en demande à Dieu.... Or selon Jansénius, » l'homme n'a en aucune façon une force suffisante » pour prier.... Où trouvera-t-on donc le jansénisme » dans les paroles de Noris ? » Vous voyez que cet auteur met toute sa ressource, pour justifier sa foi, dans la réelle suffisance du secours *sine quo non* qu'il admet pour l'état présent, et que Jansénius rejette. Selon lui, ce secours fait deux choses. La première est de faire prier moins parfaitement; la seconde est d'obtenir efficacement par le mérite de cette prière le secours efficace : *impetratorium tamen*. Otez la réalité d'un tel secours, il ne resteroit plus rien de réel à ce théologien pour se distinguer de Jansénius.

[1] Ibid. cap. III, pag. 131.

7° Cet auteur ajoute ces paroles : « Noris et Pon-
» cius croient que le péché d'Adam, si on le sépare
» du bienfait de la rédemption, a mis et Adam et sa
» postérité dans une nécessité antécédente de pécher,
» mais que cette nécessité est ôtée par les mérites de
» Jésus-Christ, même à l'égard des infidèles. » Voilà une grâce générale, répandue jusque sur les *infidèles*, pour être délivrés de toute nécessité antécédente causée par la délectation supérieure du mal. Les infidèles mêmes reçoivent, selon ce cardinal, un secours *sine quo non*, pour demander, s'ils le veulent, au moins d'une prière imparfaite et impétratoire, les lumières et les forces dont ils sont privés.

Voilà manifestement la grâce suffisante de prière pour obtenir la grâce efficace d'action, que le parti a traitée avec tant de dérision dans la Théologie du sieur Lemoine. Voilà le tempérament des vrais Thomistes, tels que Lémos et Alvarez. Le cardinal Noris ne croit pas qu'il lui soit permis d'aller plus loin. C'est en deçà de cette dernière borne qu'il prétend se montrer exempt de l'hérésie de Jansénius.

Il ne nous reste qu'à remarquer combien cette doctrine est évidemment incompatible avec le système des deux délectations. En vérité, le sieur Habert oseroit-il dire qu'un homme peut, dans la pratique, avec la moindre délectation vaincre la plus forte, et faire des actes de prière qui soient impétratoires de la grâce efficace. S'il le disoit, il renverseroit tout son système par les fondemens. En ce cas, la victoire de la volonté sur la délectation supérieure ne seroit point au nombre des événemens chimériques, *qui n'arrivent jamais* sans exception ; *quæ*

nunquam existunt. Au contraire, il arriveroit souvent, dans la pratique, qu'un homme, par exemple, avec huit degrés de la mauvaise délectation, n'en ayant que quatre de la bonne, feroit d'abord des actes de prière non fervente, et moins parfaite, qui seroient impétratoires de la délectation supérieure du bien, avec laquelle cet homme feroit les actes les plus parfaits de la loi de Dieu. Ainsi il seroit faux de dire qu'il est *nécessaire de suivre ce qui nous délecte le plus*, puisque, au contraire, les hommes suivroient souvent la plus foible délectation qui seroit celle du bien, contre la plus forte qui seroit celle du mal, pour prier imparfaitement, et pour obtenir par cette prière la force d'accomplir tous les actes parfaits. En ce cas, la nécessité *morale* du sieur Habert, que *nous pouvons vaincre, mais que nous ne vaincrons jamais, seroit renversée.* Au contraire, chacun la vaincroit toutes les fois qu'il prieroit imparfaitement, et qu'il obtiendroit en priant le secours efficace. En ce cas, le sieur Habert auroit grand tort d'avoir dit que la plus forte délectation *met invinciblement la volonté en acte*, qu'elle *tient son effet d'elle-même; non du consentement de la volonté*, et qu'elle la *lie plus fortement que des chaînes de fer.* Il faudroit dire, tout au contraire, que la volonté de l'homme vient à bout de vaincre la plus grande délectation, toutes les fois qu'elle prie et obtient le secours victorieux. D'ailleurs la règle étant supposée égale entre les deux plaisirs, et le bon n'étant pas plus efficace que le mauvais par sa nature, il s'ensuivroit que comme un homme qui a la plus forte délectation pour le mal, prie et sur-

monte enfin la tentation ; de même un homme qui a la plus forte délectation pour le bien, fait ce qui est opposé à la prière, savoir de recourir à tout ce qui peut affoiblir la grâce, et fortifier la tentation. Alors il parviendra à faire prévaloir la délectation corrompue, et à frustrer de son effet la plus forte grâce. Alors il n'y aura plus ni grâce ni concupiscence efficace par elle-même. Alors la volonté, loin d'être nécessitée par ces deux plaisirs, les nécessitera à croître et à diminuer à son gré. Voilà le système qu'on attribue à saint Augustin, dont il ne reste aucune trace.

Que dira le sieur Habert? Répondra-t-il que le savant cardinal Noris, pressé de justifier sa foi, et de paroître anti-Janséniste, s'est joué de toute l'Eglise par des correctifs trompeurs et imaginaires? Répondra-t-il que cet auteur dit ailleurs, *selon sa pensée*, le contraire de tout ceci ? S'il le disoit, il feroit le plus cruel outrage à la mémoire d'un homme si respectable; il déshonoreroit l'autorité dont il tâche de se prévaloir. Pour nous, il nous suffit de supposer que c'est avec une religieuse sincérité que ce cardinal a voulu justifier sa foi, et s'éloigner réellement du jansénisme.

XXIV.

Réponse à ceux qui diront que le sieur Habert est autant que les Thomistes en droit de nier la conséquence hérétique qu'on veut lui imputer.

Le sieur Habert pourra parler ainsi : Les Thomistes établissent autant que moi un principe nécessitant, et je rejette autant qu'eux la conséquence

hérétique d'une nécessité physique et absolue. Ma délectation n'est pas plus nécessitante que leur prémotion, puisque leur prémotion est aussi invincible à la volonté que ma délectation, et qu'il est aussi impossible de joindre le refus du consentement de la volonté avec l'une qu'avec l'autre de ces deux causes qui la préviennent. Toute la différence qu'on peut alléguer entre ces deux causes, c'est que l'une appartient à l'acte premier, ou pouvoir d'agir, et que l'autre n'appartient qu'à l'acte second, ou action déjà commencée. Mais cette différence n'est qu'une subtilité d'école, et ce n'est point une telle subtilité qui peut distinguer la foi de l'hérésie. Après tout, comment les Thomistes peuvent-ils prétendre que leur prémotion n'appartient pas à l'acte premier, puisque rien n'est si essentiel au pouvoir d'agir, que la motion du premier moteur, et que ce qui prévient l'acte second est avant l'acte qu'il prévient, et par conséquent remonte avec évidence dans l'acte premier? Si les Thomistes en sont quittes pour se contredire visiblement, et pour nier une conséquence claire et immédiate de leur principe fondamental, je dois être admis à en faire autant : il m'est permis comme à eux de me contredire, et de nier la conséquence qu'on peut m'imputer. S'il ne faut, pour être bon catholique, que soutenir que la délectation n'entre point dans l'acte premier, et qu'elle est bornée à l'acte second, je parlerai tout le langage des Thomistes, je nierai la conséquence qu'ils nient. Je n'aurai qu'à changer le terme de prémotion en celui de délectation. A cela près, on me prendra pour un Thomiste. Alors les anti-Jansénistes les plus ardens,

et les plus ombrageux seront déconcertés. Ils ne peuvent attaquer ni la prémotion, ni même la délectation, pourvu qu'elle soit aussi bornée à l'acte second, que la prémotion même. Nous nierons la conséquence hérétique d'un ton aussi ferme que les Thomistes les plus tempérés. Il ne restera plus qu'à savoir si la délectation est aussi exclue de l'acte premier, que la prémotion. Or c'est réduire toute la dispute à une question de pure philosophie, qui n'est point celle de foi. Quand même les Thomistes raisonneroient mal là-dessus, il nous seroit permis de raisonner aussi mal qu'eux. Un mauvais raisonnement n'est pas une hérésie.

Comme cette objection est spécieuse, il est capital d'en réfuter décisivement toutes les parties.

1o Il est faux qu'une opinion soit permise, lorsqu'elle admet un principe dont on peut tirer *légitimement* une conséquence hérétique, pourvu que ceux qui soutiennent le principe nient la conséquence hérétique qui y est attachée. Pour convaincre le lecteur de tout ceci, prenons l'exemple d'un théologien qui soutiendroit que le Fils de Dieu, quoique consubstantiel à son Père, n'est adorable que d'un genre d'adoration inférieure à celle qui est due au Père. On ne manqueroit pas de s'élever d'abord contre cette bizarre et impie opinion; il y auroit sans doute des évêques doctes et vigilans qui la censureroient. L'infériorité de culte, diroit-on, suppose manifestement une infériorité de nature. L'adoration est le culte suprême. Si on ne doit au Fils qu'un culte inférieur à celui du Père, ce culte inférieur n'est pas suprême; ce culte inférieur n'est point l'adoration

proprement dite, qui est la reconnoissance de la divinité. Si on ne doit pas autant reconnoître le Fils que le Père pour Dieu, il faut qu'il y ait une inégalité entre eux, et par conséquent qu'ils ne soient pas de la même substance divine. Il faut avouer que cette réfutation ne seroit qu'un simple raisonnement. Ce seroit une conséquence hérétique qu'on tireroit fort bien du principe de cet auteur. Mais enfin cet auteur, qui ne voudroit pas se laisser condamner comme un Arien ennemi de la divinité de Jésus-Christ, nieroit de toute sa force cette conséquence, chercheroit des évasions subtiles de sophiste, pour montrer qu'elle n'est pas attachée en bonne logique au principe soutenu par lui. En vérité, peut-on s'imaginer que l'Eglise fermeroit les yeux pour tolérer cette doctrine, dont le principe entraîneroit après soi quelque infériorité du Fils à l'égard du Père? Quoi donc, faut-il attendre une hérésie toute développée par les propres termes que l'Eglise a anathématisés? La sûreté du dépôt ne demande-t-elle pas qu'au contraire on prévienne les conséquences impies dans leurs principes captieux? Eh! quel sera le novateur qui ne se jouera point des anathêmes les plus terribles de l'Eglise, s'il est reçu à établir les principes féconds en erreurs, et s'il en laisse tirer les conséquences formellement hérétiques à ceux qui viendront après lui, quand la secte aura pris racine, et quand les esprits seront déjà accoutumés à une entière séduction? La conséquence n'est-elle pas contenue dans le principe? N'est-elle pas le principe même développé? Et si la conséquence est hérétique, ne faut-il pas que le principe contienne implicite-

ment l'hérésie ? N'est-ce pas dans sa racine et dans son germe plein de venin, qu'il faut se hâter d'arracher cette plante funeste qui croîtroit dans le champ du Seigneur? Seroit-ce connoître l'esprit des hommes, que de s'imaginer qu'on l'arrêtera facilement tout-à-coup dans une pente si roide, pour l'empêcher de tirer une conséquence hérétique, après qu'il aura été accoutumé à recevoir comme certain le principe duquel cette conséquence sort, comme une branche d'arbre sort de sa tige. Si cette lâche et aveugle conduite prévaloit dans l'Eglise, chaque novateur ne manqueroit pas d'éluder sans fin toutes les décisions les plus expresses. Il n'établiroit jamais que des principes captieux sous des termes radoucis ; il nieroit les conséquences naturelles et immédiates de ces principes, parce qu'elles se trouveroient formellement condamnées ; il réduiroit toute sa *dispute* à une question de philosophie, pour savoir si ces conséquences doivent en bonne logique être tirées du principe établi. Par là il éluderoit toute autorité et toute décision de foi. L'Arien ou Socinien n'auroit qu'à éviter les termes formellement condamnés, et qu'à soutenir que les conséquences formellement condamnées par le concile de Nicée ne se tirent point légitimement de son principe radouci par certains termes vagues et équivoques. Le Pélagien en feroit autant. Ainsi ils établiroient des principes captieux, et non censurés en termes formels, qui saperoient par les fondemens la divinité de Jésus-Christ, le péché originel, et la nécessité de la grâce intérieure, sans nier jamais formellement ces dogmes de foi. Ne voit-on pas que ce moyen subtil d'éluder

toutes les décisions, et d'insinuer impunément l'erreur, seroit cent fois plus redoutable que la séduction manifeste? Les Demi-Ariens et les Demi-Pélagiens avoient sans doute recours aux termes les plus mitigés et les plus différens de ceux que l'Eglise avoit censurés. Ils n'avoient recours à ces termes, jusqu'alors exempts de censure, que pour faire entendre qu'ils n'admettoient pas les conséquences déjà formellement condamnées dans les écrits des Ariens et des Pélagiens. N'importe, l'Eglise condamnoit la conséquence enveloppée dans le principe. Elle ne se contentoit ni des termes les plus spécieux, ni de l'exclusion des conséquences formelles, dès qu'elle apercevoit le principe qui les entraînoit après lui. C'est ainsi qu'on doit pourvoir à la sûreté du dépôt, prévenir une contagion subtile et insensible, et arracher, jusque dans leur racine empoisonnée, tous les rejetons d'une hérésie. Ainsi rien n'est plus absurde que d'oser prétendre qu'on est à l'abri des censures, en admettant un principe qui est la racine d'une hérésie, pourvu qu'on nie la conséquence hérétique de ce principe, et qu'on n'admette pas en termes formels la proposition condamnée comme hérétique. Ainsi quand même le système des deux délectations ne seroit qu'un principe duquel on ne tireroit que par conséquence l'hérésie de Jansénius, quoique ce système fût jusqu'ici exempt de toute censure, il seroit capital de le censurer.

2° Ce système n'est pas seulement un principe duquel on peut tirer le jansénisme, il est encore lui-même le jansénisme tout entier. Qu'on cherche tant qu'on voudra dans le gros livre de Jansénius, on n'y

trouvera jamais rien que ce système, et on y trouvera partout une exclusion formelle de tout ce qui iroit plus loin que ce système tant de fois expliqué. C'est réduire le jansénisme à un fantôme ridicule ; c'est tourner les cinq constitutions et le serment du Formulaire en une impie dérision, que d'oser dire que ce n'est pas dans le seul sens de ce système que l'Eglise a condamné les cinq propositions et le livre de Jansénius. Il ne s'agit donc nullement d'un principe duquel nous voulions tirer des conséquences abstraites, subtiles, obscures, éloignées, et désavouées par le sieur Habert. Il s'agit du système de Jansénius, qui est lui seul tout le jansénisme, s'il y a un jansénisme réel et sérieux dans le monde.

3° Il s'agit de l'hérésie de Calvin même sur la délectation nécessitante : *impresso delectationis affectu*, etc. C'est cette hérésie qu'on vient *nous travestir* sous un nouveau nom. C'est elle-même dont nous ne faisons que répéter la condamnation déjà prononcée dans les canons du concile de Trente.

4° En vain on crie que la prémotion des Thomistes appartient autant à l'acte premier que la délectation du sieur Habert. Ici nous nous taisons, pour laisser répondre les vrais Thomistes. Ils répondent que si leur prémotion appartient à l'acte premier, elle est hérétique et déjà formellement condamnée dans les canons du concile, puisqu'en ce cas la nécessité qu'elle impose est *antécédente*, et que le concile a anathématisé non-seulement Luther et Calvin, mais encore tous ceux qui diront à l'avenir que la volonté de l'homme mue et excitée par un attrait qui appartient à l'acte premier, ne peut lui refuser son con-

sentement, et qu'elle est nécessitée d'une nécessité relative à cet attrait présent. Les Thomistes diront qu'on ne sauroit de bonne foi comparer leur prémotion, qu'ils ne proposent que comme un concours actuel, borné à l'acte second, qui est par conséquent l'action délibérée même, avec un sentiment de plaisir indélibéré et involontaire, qui ne peut être l'action délibérée. Ils diront que si leur prémotion se trouve appartenir à l'acte premier, comme ce sentiment de plaisir indélibéré de Jansénius et de Calvin, ils reconnoissent que leur prémotion est déjà condamnée dans le dogme hérétique de la délectation nécessitante. Alors ils ne chicaneront point sur des termes flatteurs et captieux : ils ne se retrancheront point à dire que cette proposition conçue en ces termes radoucis n'est pas formellement condamnée. Ils abandonneront d'abord leur prémotion, pour sauver leur foi, dès qu'on leur montrera qu'elle appartient à l'acte premier, comme la délectation de Jansénius et de Calvin. Mais, jusqu'à ce que le sieur Habert ait démontré que la prémotion des vrais Thomistes est quelque chose de plus qu'un concours actuel et prévenant, il n'est nullement en droit de comparer sa délectation avec la prémotion de cette école. Le sieur Habert ne peut point être écouté à moins qu'il n'établisse son système sur la délectation en soutenant que c'est la grâce médicinale de saint Augustin. Or il est de foi que la grâce médicinale que saint Augustin soutient au nom de l'Église contre Pélage appartient à l'acte premier, en sorte que sans elle il est impossible de bien vivre, comme *de naviger sans navire*, etc. Donc la délectation du

sieur Habert ne mérite pas même d'être écoutée, à moins qu'elle n'appartienne à l'acte premier; or en ce cas elle est formellement hérétique, de l'aveu de tous les vrais Thomistes. C'est donc l'école entière des vrais Thomistes qui prononce ici la condamnation de la délectation du sieur Habert.

Si ce docteur veut soutenir que la prémotion des Thomistes n'appartient pas moins à l'acte premier que la délectation prise de Jansénius et de Calvin, ce n'est plus une dispute entre lui et nous; c'est une controverse où il attaque les seuls Thomistes. C'est à lui à voir s'il peut les convaincre de blesser la foi: mais en attendant il demeure convaincu de l'avoir blessée. Il peut prouver (*) à cette savante école qu'elle erre comme lui; mais en lui prouvant qu'elle erre, il ne se garantira point de l'erreur. Il pourra même arriver (**) qu'il ne parviendra jamais à la triste consolation de trouver des compagnons de son malheur, par la force des réponses des Thomistes.

5° Quoi qu'il en soit, la prémotion des Thomistes vraie ou fausse, pure ou hérétique, a été provisionnellement permise par le saint Siége, pourvu qu'elle demeure exactement dans les bornes précises que nous avons vues dans les principaux défenseurs de cette école. Au contraire, la délectation du sieur Habert, malgré ses adoucissemens imaginaires, a été formellement condamnée dans Calvin par le concile de Trente, et dans Jansénius par les cinq constitutions du saint Siége apostolique. Ainsi l'une de ces deux opinions ne peut jamais autoriser l'autre.

(*) S'efforcer de, *ou bien*, prétendre. (*Note du P. Le Tellier.*)
(**) Expression foible. (*Note du P. Le Tellier.*)

XXV.

Conclusion de cette seconde partie.

Le parti ne manquera pas de crier que nous voulons tyranniser toutes les écoles, et leur faire subir le joug des Molinistes, en bannissant la grâce efficace par elle-même : mais ce vain discours ne mérite pas même d'être écouté sérieusement. En deux mots, nous n'avons garde de donner aucune atteinte à la grâce efficace, prise au sens de la prémotion tempérée par les chefs de l'école des Thomistes devant le saint Siége, dans les congrégations *de auxiliis*. C'est un concours prévenant pour les actes surnaturels, qui est l'action même indivisible des deux causes subordonnées. Mais, pour le systême des deux délectations, qui causent tour à tour une nécessité relative aux circonstances présentes, parce que celle des deux délectations qui se trouve actuellement supérieure à l'autre prévient inévitablement et invinciblement la volonté, c'est un systême faussement et indignement imputé au grand saint Augustin; c'est un systême nouveau et inoui dans les écoles pendant cinq cents ans, de l'aveu même de Jansénius. C'est le systême auquel Jansénius a si évidemment borné tout son livre, que la condamnation du livre seroit visiblement injuste et ridicule, si ce systême étoit toléré. C'est le systême de Calvin même, si on en excepte l'impeccabilité des élus, que cet hérésiarque y ajoute. En un mot, le jansénisme et le calvinisme en ce point ne sont que des fantômes faits à plaisir pour abuser de la crédulité des simples,

si ce systême n'est pas le jansénisme réel, et justement foudroyé par tant de constitutions.

Nous osons assurer qu'avant la controverse de Jansénius on ne connoissoit dans toute l'Église que deux sortes d'opinions dans les écoles sur la matière de la grâce efficace. L'une étoit celle des Thomistes, telle que nous venons de la rapporter, qui est la prémotion ou concours prévenant. L'autre étoit celle des théologiens qu'on nomme Congruistes par rapport à ces mots de saint Augustin : *Quomodo scit congruere*, etc. Le systême de la délectation n'est venu au monde, et n'a commencé à se glisser dans les écoles, que depuis cette funeste date, c'est-à-dire depuis que les Jansénistes ont troublé la paix, et obscurci la tradition de toutes nos écoles. Qu'on cherche tant qu'on voudra; on ne trouvera aucun vestige de ce bizarre systême, ni dans les anciens théologiens de l'Église romaine, source et centre de la pure tradition, ni dans la savante Faculté de Paris, ni dans celles d'Espagne et d'Allemagne, ni dans celle de Louvain même, avant que Baïus et Jansénius aient paru.

Rien n'est plus naturel que l'aveu que l'auteur des *Lettres à un Provincial* fait d'une vérité si constante et si décisive. « Les Jésuites, fait-il dire à un Dominicain, qui, dès le commencement de l'hérésie de » Luther et de Calvin, s'étoient prévalus du peu de » lumière qu'a le peuple, pour discerner l'erreur de » cette hérésie d'avec la vérité de la doctrine de saint » Thomas, avoient en peu de temps répandu partout » leur doctrine avec un tel progrès, qu'on les vit bientôt maîtres de la croyance des peuples, et nous en » état d'être décriés comme des Calvinistes, et traités

comme

» comme les Jansénistes le sont aujourd'hui, si nous
» ne tempérions pas la vérité de la grâce efficace par
» l'aveu au moins apparent d'une suffisante. Dans
» cette extrémité, que pouvions-nous mieux faire,
» pour sauver la vérité, sans perdre notre crédit,
» sinon d'admettre le nom de grâce suffisante, en
» niant néanmoins qu'elle soit telle en effet? Voilà
» comment la chose est arrivée. »

On voit, dans ces paroles, l'artifice et le crédit des Jésuites, qui sont sans cesse l'unique cause de tout ce que le parti ne peut expliquer. Mais quand on lit cette explication du fait, qui ne s'imagineroit pas entendre les Protestans qui expliquent le changement insensible de la croyance de l'Église? Selon le parti, le monde entier étoit avant Luther et Calvin en paisible possession de croire le systême des deux délectations, dont la plus forte nécessite la volonté par un attrait inévitable et invincible. Luther et Calvin, en soutenant le fond de cette vérité par des expressions dures, ont effarouché toutes les écoles catholiques. Les Jésuites, qui ont voulu réfuter Luther et Calvin, sont tombés dans l'extrême contraire, qui est l'erreur pélagienne. Ils ont séduit les peuples; ils ont déposséde de toutes les écoles le systême des deux délectations; ils ont rendu le monde pélagien. Les Thomistes n'ont osé résister à ce torrent de séduction, et ils n'ont sauvé la foi qu'en la trahissant par un langage lâche, trompeur et hypocrite. Des oreilles catholiques peuvent-elles écouter sans horreur une fable si injurieuse à l'école des Thomistes et à l'Église entière. Il est visible que tout est fabuleux dans cette narration. On ne trouvera, avant Luther et Calvin, aucune

trace de ce système tant vanté des deux délectations, dans les écoles catholiques. Quand Luther et Calvin ont osé enseigner la délectation nécessitante, l'Église entière en eut horreur. Les Dominicains, alors cent fois plus accrédités que les Jésuites, qui commençoient à peine à fonder leur compagnie, eurent la gloire de soutenir invinciblement le libre arbitre, suivant la définition d'Aristote et de saint Thomas, avec le mérite des bonnes œuvres, la généralité et la réelle suffisance de la grâce. Tout est donc faux dans la narration que nous venons d'entendre. Mais ce qui est réel et incontestable, est que toute l'Église étoit si pleine de ces vérités de foi, que tous les vrais Thomistes les ont soutenues dans les congrégations *de auxiliis*, et ont avoué qu'ils ne se croyoient catholiques qu'autant qu'ils faisoient dépendre leur opinion d'école sur la prémotion, de ces dogmes *immobiles de* notre foi. De là vient que Jansénius, comme nous l'avons déjà vu, avoue que son système des deux délectations est une doctrine inconnue et inouie dans les écoles; *ad inopinatam veritatem*, et que la doctrine contraire possède depuis long-temps les écoles catholiques : *Animus inveteratarum sententiarum præjudiciis gravidus non facilè cedit* (1). De là vient qu'il ajoute que les opinions qu'il veut introduire *pourront paroître fort nouvelles à ceux qui sont nourris dans la philosophie d'Aristote*, c'est-à-dire à tous les scolastiques. *Iis valde nova forsan videbuntur qui philosophiæ aristotelicæ innutriti sunt* (2). »

Ainsi, en rejetant ce système, nous ne faisons que rejeter ce que Jansénius propose lui-même comme

(1) *De Grat. Chr.* lib. IV, cap. II. — (2) Ibid. cap. X.

inoui dans les écoles; et nous nous bornons à suivre la tradition avouée des cinq derniers siècles.

Enfin, voici ce qui doit décider de toute cette controverse. Si on n'admet point d'autre grâce efficace que la grâce congrue, ou que la prémotion, comme on le faisoit dans toutes les écoles avant les temps de Jansénius, la grâce efficace ne laissera pas d'être conservée et soutenue, quoique d'ailleurs le jansénisme, consistant dans le système des deux délectations, demeure condamné. Ainsi on aura pleinement tout ce qu'on doit désirer, savoir cette grâce efficace réduite au congruisme, ou au thomisme, selon la tradition de toutes les écoles, et la réalité du jansénisme, fixé dans le système des deux délectations; en sorte que les cinq constitutions du saint Siége seront entièrement justifiées par la proscription de cette réelle hérésie.

Si au contraire on change l'usage et la possession constante des écoles, qui étoit, avant les temps de Jansénius, de n'admettre pour la grâce efficace que la prémotion des Thomistes ou que la grâce congrue une du reste des écoles, et si on veut y ajouter le système des deux délectations invincibles, comme doctrine saine et permise, voici ce qui en arrivera.

1° Jansénius, condamné par cinq constitutions reçues unanimement de toutes les Églises, paroîtra condamné avec une injustice évidente et ridicule; car il n'y a qu'à ouvrir le livre, pour reconnoître, presque à chaque page, qu'il se borne exactement à ce système des deux délectations. Qu'y auroit-il de plus honteux et de plus insoutenable, que d'approuver dans les sommes de théologie, dans les cahiers et

thèses des écoles, ce qu'on a condamné dans le livre de Jansénius? Si ce système est pur, et enseigné par saint Augustin, il faut l'autoriser dans le texte de Jansénius, comme dans les sommes de théologie, dans les cahiers et dans les thèses des écoles. Si au contraire ce système est justement condamné dans le texte de Jansénius, il ne faut pas le condamner avec moins de rigueur dans les sommes de théologie, dans les cahiers et dans les thèses. Rien ne seroit plus scandaleux, et plus déshonorant pour l'Eglise, que de la voir se contredire grossièrement elle-même en approuvant d'un côté ce qu'elle condamne de l'autre.

2° En ce cas, les cinq constitutions et les sermens du Formulaire seroient convaincus de la plus odieuse tyrannie. En ce cas, ces décrets solennels de l'Eglise seroient impies et pélagiens.

3° Si on vouloit sauver l'honneur de l'Eglise en disant qu'elle n'a jamais prétendu condamner dans Jansénius le système des deux délectations, ni la nécessité relative et sujette à variation, mais seulement la nécessité absolue, fixe et invariable qu'elle a cru y voir, quoiqu'elle n'y soit en aucun endroit; en ce cas, il faudroit dire que l'Eglise, aveuglée par une espèce d'enchantement, a toujours cru voir dans le texte de Jansénius un monstre incompréhensible d'erreur, que Jansénius en exclut sans cesse avec évidence, et qu'elle n'y a jamais aperçu le système des deux délectations, auquel cet auteur se borne clairement à chaque page. En ce cas, le jansénisme sera un fantôme ridicule, semblable à ceux que l'illusion d'un songe forme dans l'imagination d'un

homme endormi. En ce cas, ce jansénisme outré et imaginaire se trouvera rejeté et condamné avec horreur et dérision par Luther, par Calvin et par les plus implacables ennemis du libre arbitre. En ce cas, Luther et Calvin se trouveront justifiés sur le point d'une grâce et d'une concupiscence nécessitante. En ce cas, les canons mêmes du concile de Trente se trouveront avoir condamné injustement ces hérétiques. En ce cas, nous défions le sieur Habert et tous les prétendus disciples de saint Augustin les plus mitigés, de trouver jamais ni un seul Janséniste sur la terre, ni le moindre vestige du jansénisme réel dans aucun livre.

Notre conclusion est que nous ne devons pas vouloir être plus sages que nos pères; que nous devons demeurer dans l'ancienne possession des écoles, et n'y admettre que le thomisme avec le congruisme.

TROISIÈME PARTIE,

Où il est démontré que le système du sieur Habert, nonobstant les tempéramens qu'il veut paroître y avoir mis, renverse toutes les vertus tant morales que chrétiennes, et introduit un épicurisme monstrueux.

Nous conjurons le lecteur d'agréer que nous prenions, pour faciliter l'éclaircissement de cette matière, la même liberté que les saints Pères ont souvent prise de faire des espèces de dialogues. C'est un exemple qui nous a été donné par saint Justin martyr, par saint Clément d'Alexandrie, par Minucius Félix, par saint Grégoire de Nazianze, par Théodoret, par saint Jérôme, par saint Augustin, et par saint Anselme. Cette manière de traiter les questions dogmatiques les développe mieux, soulage et réveille l'attention du lecteur, et met la vérité dans un plus grand jour.

Nous supposons donc qu'un disciple du sieur Habert, rempli de tous les principes de sa théologie, en tire des objections qu'il fait à ce théologien pour secouer le joug de toutes les vertus, et que le sieur Habert y répond le moins mal qu'il peut pour sauver l'honneur de son systême.

I.

Usage que le sieur Habert fait avec Jansénius de l'autorité de saint Augustin pour soutenir un systême pernicieux.

Vous savez, dira le disciple à son maître, *que le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur de*

l'homme. Vous savez qu'entre deux plaisirs opposés, l'un qui attache à la vertu, et l'autre qui invite au déréglement des mœurs, il est nécessaire que notre volonté suive toujours celui dont l'attrait se trouve actuellement supérieur à l'attrait de l'autre. *Quod ampliùs nos delectat, secundùm id operemur necesse est.* Ce principe fondamental de votre système me paroît fécond en conséquences commodes pour mettre l'homme en pleine liberté. Vous m'apprenez que le plaisir est l'unique ressort qui puisse *remuer* notre cœur, et que le plus grand plaisir décide toujours souverainement pour le vice ou pour la vertu. Ma conclusion est de m'abandonner sans cesse et sans remords au plus grand plaisir que je sentirai. Or je ne puis douter que je ne sente beaucoup plus souvent et plus fortement le plaisir du vice que celui de la vertu. Ainsi je vous avertis par avance, que par docilité pour vos leçons théologiques, je suivrai beaucoup plus souvent le chemin du vice doux et flatteur, que celui des vertus austères et pénibles. *Secundùm id operemur necesse est.*

Il ne faut point, dira le docteur, tourner ces paroles en dérision; elles ne sont pas de moi; c'est de saint Augustin, le plus sublime docteur de l'Eglise, que je les ai reçues; elles méritent un profond respect. L'Eglise a adopté cette céleste doctrine.

Si cette doctrine est céleste, si elle est enseignée par le plus sublime docteur de l'Eglise, répondra le disciple, pourquoi osez-vous me critiquer quand je ne fais que la suivre? C'est le grand saint Augustin, de votre propre aveu, qui m'apprend à régler mes mœurs en toute occasion suivant mon plus grand plaisir. J'a-

voue que j'avois besoin d'une telle autorité pour prendre un parti si libre et si conforme à mes passions. Si cette doctrine ne m'étoit enseignée que par Epicure, j'aurois honte de l'embrasser contre le torrent des théologiens et des philosophes. Mais vous m'assurez que l'Eglise entière a adopté la céleste doctrine de saint Augustin ; vous croyez comme Jansénius que si on vient « à comparer les autorités, ce » Père est lui seul égal à tous, en la place de tous, » et au-dessus de tous. *Quod si verò auctoritati auc-* » *toritas componenda est, unus est Augustinus in-* » *star omnium, loco omnium, supra omnes.* » Ainsi je le regarde comme l'organe de l'Eglise entière, et par conséquent comme celui du Saint-Esprit même pour m'ôter tout scrupule, et pour m'enseigner que je dois suivre en toute occasion sans remords mon plus grand plaisir.

J'avois cru, je l'avoue, poursuivra le disciple, qu'il falloit tenir à la vertu indépendamment du plaisir, et la préférer au plaisir même. J'avois cru que les plus grands saints avoient senti de plus violentes tentations que les autres Chrétiens, que dans ces tentations ils sentoient plus de goût pour le vice que pour la vertu, et que leur mérite avoit consisté à préférer la vertu pénible au vice flatteur et assaisonné de plaisir. Mais vous m'apprenez qu'on ne peut jamais tenir à la vertu que par le *ressort* du plaisir qui y attache. J'avois toujours compris que le chemin de la vertu est un sentier rude, âpre et hérissé d'épines. Je m'imaginois que la vie chrétienne étoit une continuelle mort à soi-même et à toutes ses inclinations ; mais vous m'avez

bien soulagé en me détrompant. Grâce à vous, monsieur, et au grand saint Augustin, me voilà convaincu de l'heureuse nécessité de suivre toujours mon goût dominant, mon inclination la plus forte, mon plaisir le plus vif et le plus flatteur. *Quod ampliùs nos delectat, secundùm id operemur necesse est.* Rien n'est plus opposé à ce qu'on appelle mourir sans cesse à soi que de nourrir sans cesse une vie de plaisir en soi-même, en ne refusant rien à son appétit le plus véhément.

II.

Explication de la délectation que le sieur Habert soutient avec Jansénius que chacun suit nécessairement.

Je vois bien, dira le docteur à son disciple, que vous avez mal pris ce que j'enseigne sur la délectation. Rien n'est si dangereux que d'abuser ainsi des vérités les plus pures et les plus sublimes. Vous faites de la céleste doctrine de saint Augustin, l'épicurisme le plus infâme. Corrigez vos idées. Je n'ai garde de vous parler ici du plaisir sensuel et brutal : à Dieu ne plaise que je tombe dans un égarement si scandaleux ! Quand je vous parle de la délectation de la grâce, je ne propose de suivre qu'une délectation raisonnable, pure, spirituelle, dégagée de tous les sentimens corporels, en un mot, toute vertueuse et toute céleste. Loin de notre pensée toute volupté grossière et sensuelle. Ce que je veux qu'on suive est un goût tout divin, une douceur intime et ineffable, une goutte du torrent des délices qui enivrent les saints dans le ciel. C'est une paix qui *surpasse tout sentiment humain*, et qui demeure inaltérable au milieu des plus rudes croix et des plus douloureuses ten-

tations. C'est une *surabondance de joie dans toutes les tribulations* intérieures.

Je reconnois, dira le disciple, les paroles de l'Apôtre. Mais comment les accordez-vous avec votre systême? Vous ne vous bornez pas à établir le plaisir céleste. Vous mettez en égalité avec ce plaisir d'en-haut, le plaisir terrestre qui vient de la jouissance sensuelle des objets d'ici-bas. Ainsi voilà déjà l'une de vos deux délectations qui est la volupté sensuelle. Vous ajoutez qu'entre ces deux délectations, l'une d'en haut pour la vertu, et l'autre d'en bas pour le vice, il n'y a jamais un seul moment à délibérer. Chacune des deux est également inévitable et invincible à son tour. *Quod ampliùs*, etc. Il n'y a qu'à céder, il n'y a qu'à obéir : la loi de la plus grande délectation est suprême ; elle seule décide de tout.

J'avoue, continuera le disciple, que votre *délectation* du bien est un plaisir très-épuré et très-spirituel, mais c'est pourtant un vrai plaisir; car vous avouez, sans aucune exception, que *le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur de l'homme*. Or ce plaisir, quoique céleste et épuré, est toujours un vrai plaisir, c'est-à-dire un sentiment doux et agréable. Vous voyez bien qu'un sentiment ne peut être réel dans l'ame, qu'autant qu'il est senti et goûté par elle. Voudriez-vous un sentiment qu'on ne sentît point, et un plaisir qui ne contentât point le goût de l'homme qui le reçoit. Il est clair comme le jour qu'un plaisir qui ne seroit ni senti, ni goûté, et qui ne contenteroit point le cœur, ne seroit nullement un vrai plaisir. Il est donc incontestable que votre délectation céleste, si pure et si spirituelle qu'il vous plaise de

l'imaginer, est toujours, selon vous-même, un sentiment de plaisir ou un plaisir senti et goûté par l'homme.

De plus, la délectation terrestre est, de votre aveu, une volupté sensuelle et corrompue. Or c'est un fait notoire à tout le genre humain, et fondé sur l'expérience de toutes les nations et de tous les siècles, que de dix mille hommes, à peine en trouvera-t-on un seul qui ait la délectatiou céleste plus forte que celle de la chair et des sens corrompus, et que le même homme qui goûte aujourd'hui la céleste délectation comme supérieure à l'autre, ressentira mille fois plus souvent la délectation sensuelle qui lui fera une plus forte impression. Ainsi la nécessité où nous sommes sans cesse, selon vous, de suivre la plus forte des deux délectations, tombe presque toujours sur une volupté sensuelle, et ne tombe que très-rarement sur un plaisir pur et spirituel.

III.

Equivoque qu'il faut lever sur deux espèces de délectation, l'une qui est un plaisir délibéré, et par conséquent l'amour même ; l'autre qui est un sentiment de plaisir prévenant et indélibéré.

Il est pourtant vrai, répondra le docteur, que la paix et la joie du Saint-Esprit surpassent tous les faux plaisirs des impies. *Un jour dans la maison de Dieu vaut mieux*, et donne plus de vrai contentement, *que mille dans les tabernacles des pécheurs*. Ainsi il est vrai de dire que les justes, malgré toutes leurs croix, suivent, dans le chemin de l'Evangile, leur plus grand plaisir.

Je n'ai garde, répliquera le disciple, de mettre

en doute que les justes, pendant qu'ils persévèrent dans la justice, ne suivent leur plus grand plaisir. Je ne pourrois en douter sans renverser tout votre systême : or je n'ai garde de vouloir l'ébranler. Je suis trop intéressé à le soutenir ce systême charmant, qui ne me laisse plus aucune loi que celle du plus grand plaisir. Vous trouverez beaucoup de gens qui vous diront que les saints, au milieu de leurs croix et de leurs tentations douloureuses, ont une paix intime, qui n'est point un sentiment de plaisir prévenant et indélibéré, mais qui est au contraire une complaisance libre, et inséparable de l'amour de Dieu au-dessus de tout. Mais je ne veux point écouter ce systême : le vôtre est cent fois plus commode. Il s'agit d'un sentiment de plaisir qui vient tout-à-coup sans qu'on y pense, et sans qu'on s'y prépare. *Il arrive même inévitablement; indeclinabiliter.* Dès qu'il est arrivé, son attrait est invincible à la volonté; *insuperabiliter.* De quelque côté qu'il nous tourne, vers le vice ou vers la vertu, qu'importe, il est nécessaire que nous le suivions : *secundùm id operemur necesse est;* et ce que j'y trouve de merveilleux pour me mettre au large, c'est que pour un homme que le plus grand plaisir tourne vers la vertu, il y en a dix mille autres qu'il tourne vers le vice, et que ceux mêmes qui sont en de certains momens plus touchés de la vertu, sont, dans tout le reste du cours de leur vie, bien plus touchés du vice et de toutes les passions mondaines. Pour moi je vous promets de suivre la vertu toutes les fois qu'elle me donnera plus de plaisir que mes plaisirs mêmes. Mais aussi vous trouverez bon, que, selon vos principes, je préfère le

vice à la vertu, toutes les fois que le vice aura plus de charmes pour moi. En un mot, suivant vos leçons, je n'ai plus d'autre règle de mœurs que celle de céder à ce que je sens, et de m'abandonner sans cesse au plaisir qui se fera le plus sentir au fond de mon cœur.

IV.

Dans le système du sieur Habert, l'homme qui fait le mal, cède par une invincible nécessité à la plus forte délectation.

Vous pourriez, dira le maître, prendre facilement le change, et tomber dans une funeste illusion. Chaque homme peut s'imaginer qu'il n'a point la délectation de la vertu, quoiqu'il l'ait actuellement : on se fait accroire à soi-même qu'on est privé de ce secours, pour s'excuser dans le parti qu'on prend de se livrer au vice.

Vain discours, qui porte visiblement à faux, répliquera le disciple. Les autres écoles pourront dire, tant qu'il leur plaira, que chaque homme peut, avec le secours d'une grâce générale et suffisante, résister au plus grand plaisir, pour préférer la vertu pénible et amère, au vice doux et flatteur. Mais vous et moi nous ne pouvons point parler sincèrement un tel langage; il seroit faux et sans pudeur dans notre bouche. Le plaisir étant un sentiment doux et agréable, il ne peut être un vrai plaisir, qu'autant qu'il est senti et goûté. A-t-on jamais ouï parler d'un sentiment qu'on ne sent point, et d'un plaisir qui ne plaît pas? Il faut soutenir qu'un cercle est un triangle, et le jour la nuit, ou avouer de bonne foi que le sentiment de plaisir n'est réel qu'autant qu'il plaît et qu'on

le sent. Or je vous demande qui est-ce qui peut être juge de ce qu'un homme sent, si ce n'est cet homme même. Qui voulez-vous qui sache mieux que lui son propre fait secret et intime? Son sentiment, à proprement parler, n'est connu que de lui, et de ceux auxquels il en donne quelque signe. Il faut donc avouer que chaque homme est le seul juge de son propre sentiment. Chacun sait ce qui lui fait du plaisir, ou ce qui lui déplaît; ce qui lui fait un plus grand plaisir, et ce qui lui en fait moins. Laissons donc chacun l'unique juge de son plaisir actuel, et n'allons pas lui soutenir que nous savons mieux que lui-même qu'il a un plaisir dominant pour la vertu, quand il proteste qu'elle lui déplaît, et qu'il n'a de goût que pour le vice.

J'avoue, dira le docteur, que chacun *sait mieux* ce qu'il sent, que les autres hommes ne *peuvent le* savoir. Mais chaque homme peut néanmoins se tromper sur ce qui se passe au dedans de lui, et Dieu, qui voit en lui toutes les délectations secrètes qu'il n'y voit pas, peut le juger bien différemment de ce qu'il se juge lui-même.

Il est facile, répliquera le disciple, de faire disparoître en deux mots cette objection éblouissante. Selon vous, il est nécessaire de suivre sans cesse la plus forte délectation. Comme elle est inévitable quand elle vient, elle est invincible dès qu'elle est venue. A quel propos craignez-vous que je ne suive pas quelquefois ce qu'il *est nécessaire* que je suive toujours? *Secundùm id operemur necesse est.* Oseriez-vous dire qu'il m'arrive quelquefois de me méprendre en évitant un attrait inévitable, et en vainquant une détermination

invincible? Il ne s'agit point ici d'un choix libre sur lequel je puisse éviter la règle, et me flatter par illusion. Je n'ai jamais à raisonner ni à choisir, selon vous. Je n'ai qu'à sentir, et qu'à céder au plus fort sentiment. Ce qui doit être fait ne se fait nullement par une comparaison réfléchie des deux plaisirs. Il s'agit, selon vous, d'une espèce de loi de mécanique. Entre les deux plaisirs, qui sont comme les deux forces mouvantes de notre volonté, le plus fort emporte sans cesse et nécessairement le plus foible. Il n'arrive jamais que le moindre plaisir paroisse le plus grand, et qu'il prévale sur celui qui est réellement le plus fort. De tels événemens qui sont *moralement impossibles*, sont, selon vous, *au nombre des choses qui n'existent jamais.* Il n'arrivera donc jamais, selon vous, par aucune illusion de l'esprit humain, que le moindre plaisir prévale en nous sur le plus grand. Au contraire, il est infaillible que le plus grand vaincra sans cesse le moindre. Ce fondement étant posé, il faut avouer que Dieu ne peut jamais voir au dedans de nous ce qui n'y arrive jamais. Or est-il que toutes les fois que nous préférons le vice à la vertu, c'est le plaisir du vice qui s'est trouvé en nous plus grand que celui de la vertu, selon vos principes. Donc, selon vous, Dieu ne voit jamais que nous ayons, par illusion, préféré le moindre plaisir au plus grand pour abandonner sa loi. Au contraire, Dieu voit ce qui est vrai, savoir que nous cédons à la nécessité toutes les fois que nous succombons à la tentation de faire le mal. En un mot, il n'arrive jamais ni illusion, ni méprise, ni mécompte dans une chose qui arrive toujours par

une nécessité inévitable et invincible. L'homme n'a, selon vous, aucun besoin de raisonner pour comparer les deux plaisirs contraires. La comparaison se fait toute seule et d'elle-même, sans raisonnement, par nécessité. Le plus grand plaisir est le *seul ressort qui remue le cœur.* Heureux celui que Dieu enlève par ses chastes délices, et que le plus grand plaisir charme en faveur de la vertu. Alors la vertu ne coûte plus rien à cet homme. Il l'aime par une espèce de ravissement passager, comme un autre homme est transporté d'une passion folle et honteuse. Mais malheur à celui qui est enivré du plaisir du vice. Voilà donc deux enchantemens opposés : jamais on ne s'y trompe; jamais on ne prend l'un pour l'autre. Quand le plus foible vaincra le plus fort, les rivières remonteront vers leur source, et un foible poids en entraînera un plus grand. Il ne *m'appartient point* de choisir entre ces deux plaisirs inégaux. Leur inégalité fait nécessairement la décision : *necesse est.* Il est vrai que ma volonté veut l'un des deux objets qui lui sont présentés ensemble. Elle veut, mais elle ne choisit pas. Elle veut, mais elle est inévitablement et invinciblement déterminée à vouloir l'un plutôt que l'autre. C'est le plus grand plaisir, et non ma volonté, qui décide de tout, puisque c'est le plus grand plaisir qui décide de ma volonté même.

V.

Dans le système du sieur Habert, le péché n'est jamais imputable à celui qui le commet.

Les hommes, répondra le docteur, ont toujours tort, et méritent toujours d'être punis; quand ils préfèrent

préfèrent le vice défendu, à la vertu commandée. Comme c'est leur volonté propre, et non une volonté étrangère qui fait cet injuste choix, et qui veut le mal, au lieu de vouloir le bien, c'est leur volonté, et non celle d'autrui, qui est coupable, et qu'il est juste de punir.

J'avois cru, comme vous, répondra le disciple, que comme c'est la volonté qui veut le mal, au lieu de vouloir le bien, c'est aussi elle qui est coupable de ce mauvais choix. Mais votre livre a bien changé toutes mes idées. Quand un homme nécessité par un autre plus fort que lui me frappe, je ne me plains point de celui qui m'a frappé. Je remonte d'abord tout droit à la première cause du coup que j'ai reçu. Je n'en accuse que celui qui étoit derrière le premier, et qui a poussé sa main. Tout de même, je ne m'arrête point à ma volonté, qui est nécessitée à vouloir le mal : je remonte tout droit au plaisir nécessitant qui lui fait vouloir ce qu'elle veut. Ce plaisir ne dépend nullement de ma volonté; c'est au contraire ma volonté qui dépend de ce plaisir. Ce n'est pas moi qui choisis le bon ou le mauvais plaisir; c'est le bon ou le mauvais plaisir qui vient me saisir tout-à-coup sans que je puisse l'éviter, et qui me fait vouloir le bien ou le mal, sans que je puisse le vaincre.

N'importe, dira le docteur, c'est votre propre volonté, et non celle d'un autre homme, qui veut le mal. En voilà assez : le démérite consiste à vouloir le mal. Or c'est votre propre volonté qui le veut : donc c'est votre propre volonté qui mérite d'être punie.

A-t-on jamais ouï dire, répliquera le disciple, que quelqu'un soit coupable pour avoir fait ce qu'il étoit

invinciblement nécessité de faire, et pour n'avoir pas fait ce qu'il étoit dans l'impuissance d'exécuter. Le genre humain n'est-il pas d'accord pour excuser quiconque a fait tout ce qu'il a pu? Chacun n'est-il pas pleinement justifié dès qu'il prouve qu'il a été jusqu'au bout de tout son pouvoir pour obéir? Voudriez-vous être le domestique d'un maître qui vous puniroit en toute rigueur, pour n'avoir pas vaincu une nécessité invincible? Ne diriez-vous pas que ce seroit la plus cruelle de toutes les tyrannies?

Il y a, dira le docteur, une extrême différence entre l'action de la volonté qui consiste à vouloir, et les autres actions des hommes. Chacun est sans doute excusé quand il n'a pas fait les autres actions, faute de forces proportionnées pour les exécuter. Mais pour l'action de vouloir, la volonté est toujours contraire à la règle; elle est toujours mauvaise, et par conséquent coupable, dès qu'elle veut le mal.

Ne peut-il pas y avoir, répliquera le disciple, une impuissance de vouloir le bien, et une nécessité de vouloir le mal, comme il y a des nécessités de faire certaines actions extérieures, et des impuissances de les exécuter. Pourquoi voulez-vous qu'une volonté ne soit pas excusée, quand elle n'est pas assez forte pour vouloir un bien, comme un ouvrier est excusé quand il n'est pas assez fort pour porter un fardeau? L'impuissance de la volonté pour vouloir, n'est-elle pas autant une impuissance réelle, que l'impuissance des bras pour porter? La volonté a-t-elle tort de ne vaincre pas ce qui est invincible? La punirez-vous pour n'avoir pas voulu ce qu'il lui étoit impossible de vouloir.

Qui voulez-vous donc qu'on punisse, dira le docteur, si on ne punit pas la volonté qui veut ce qu'il lui est défendu de vouloir ?

Punissez, répondra le disciple, toute volonté qui veut librement et par choix le mal qu'elle peut ne vouloir pas. Mais ne punissez point celle qui ne veut que ce qu'il faut qu'elle veuille par une nécessité invincible. Donnez, comme il vous plaira, le nom de bien et de mal à ce qu'elle veut. Ce qu'il y a de réel et indubitable est qu'elle veut ce qu'elle doit vouloir, puisqu'elle doit vouloir ce qu'il est impossible qu'elle ne veuille pas. Enfin, subtilisez à l'infini, si bon vous semble, sur une justice supérieure qui punit l'homme de ce qu'il ne fait pas l'impossible. Je suppose, pour un moment, tout ce que vous voudrez supposer de plus injuste et de plus inhumain. Eh bien ! je veux supposer que Dieu me punira éternellement pour avoir suivi mon plus grand plaisir. Que conclurez-vous de là? En serez-vous plus avancé pour corriger mes mœurs ? Toutes les flammes de l'enfer, qui ne s'éteindront jamais, ne me brûlent pas aujourd'hui, elles ne sauroient m'empêcher de suivre ce plaisir tout-puissant, qui m'entraîne avec tant de douceur dans ce que vous nommez le péché. Les tourmens éternels sont encore éloignés, et ce plaisir vainqueur est présent. Montrez-moi l'abîme infernal ouvert sous mes pieds; faites tonner sur ma tête une vengeance éternelle : n'importe, je n'en suis pas moins inévitablement et invinciblement nécessité à faire mal. *Indeclinabiliter, insuperabiliter; secundùm id operemur; necesse est.* Dites que je suis coupable, et que je mérite ces tourmens infinis; j'en suis

plus malheureux d'être coupable et justement puni. Mais je n'en suis pas moins nécessité par mon plaisir à violer la règle. Je vois mon crime, mes tourmens futurs, et mon malheur sans remède à jamais; mais, en les voyant, je n'en cède pas moins à une invincible nécessité. Voulez-vous que la pensée de l'enfer me fasse vaincre un plaisir invincible; je verrai donc mes crimes et mes tourmens, sans cesser de pécher: *necesse est.*

VI.

La nécessité que le sieur Habert appelle *morale*, n'en est pas moins *invincible* et *inévitable*.

Cette nécessité et cette impuissance, que vous alléguez comme votre unique excuse, dira le docteur, n'est qu'une nécessité et une impuissance morale, qui vous laissent un pouvoir *physique et absolu* de vouloir le bien commandé. Or l'impuissance *morale*, qui n'ôte pas le pouvoir physique et absolu, ne blesse en rien la liberté. Donc vous êtes toujours libre de vouloir le bien et de ne vouloir pas le mal. Donc vous êtes coupable, quand vous voulez l'un au lieu de vouloir l'autre. Ne voyez-vous pas que, faute d'être attentif à ce mot de *morale*, qui est décisif pour purifier tout notre systême, vous brouillez tout, et vous faites de la céleste doctrine de saint Augustin un épicurisme dont on a horreur?

Eh! que signifie ce mot de *morale?* répondra le disciple. N'espérez plus de nous éblouir par un correctif si imaginaire. Votre nécessité n'en est pas moins inévitable et invincible, pour être morale. Vous lui donnez ce nom, parce qu'elle nous vient

par le plaisir; *quia delectando operatur.* Vous la nommez ainsi parce qu'elle tombe sur nos mœurs; *quod ad mores pertinet.* D'ailleurs, selon vous, le plus grand plaisir *met notre volonté invinciblement en acte. Il a son effet par lui-même, non par le consentement de la volonté.* C'est le seul *ressort qui remue le cœur. Il tient* l'homme *plus fortement lié que les entraves et les chaînes de fer.* Que voulez-vous de plus nécessitant? Mettons à part toutes les vaines subtilités de l'Ecole; venons au sens commun. Quand les ennemis du libre arbitre soutiennent que la volonté de l'homme est nécessitée à vouloir le mal, que peuvent-ils prétendre au-delà d'une volonté mise *invinciblement en acte* pour le vice? que peuvent-ils vouloir au-delà d'un plaisir dont l'attrait a *son effet par lui-même, non par le consentement de la volonté?* que peuvent-ils vouloir au-delà d'une volonté *plus fortement* attachée au crime que si elle l'étoit *par des chaînes de fer?* Si le plaisir qui me nécessite au péché tient *son effet de soi-même, non du consentement de ma volonté,* à quel propos prétendez-vous que le refus *du consentement de ma volonté* peut l'empêcher d'avoir son effet? Voulez-vous que ma volonté vainque un plaisir qui la met invinciblement en acte pour le crime, et qu'elle résiste à un plaisir qui la *lie plus fortement que des chaînes de fer?*

La nécessité accidentelle, changeante, et relative à certaines circonstances, dira le docteur, ne blesse point la liberté. La liberté ne peut être blessée que par la nécessité naturelle, fixe, invariable et absolue.

Laissons là ces vaines subtilités, répondra le dis-

ciple, et renfermons-nous dans ce qui est réel et sensible pour la pratique. Pour moi, je vous soutiens que toute véritable nécessité est nécessitante pendant qu'elle dure. Des chaînes de fer qu'on change deux fois le jour sur moi, n'en sont pas moins *des chaînes de fer* que je ne puis pas plus rompre, que si j'étois sans cesse enchaîné par les mêmes. J'avoue qu'un plaisir nécessitant ne nécessite plus quand il cesse; mais, pendant qu'il dure, si son attrait est invincible à ma volonté, ma volonté se trouve actuellement nécessitée. Eh! qu'importe que cette nécessité me vienne par une loi invariable de la nature, ou par intervalle et par accident? Ne suis-je pas autant nécessité à demeurer dans mon lit, pendant les jours où la goutte m'y rend immobile par accident, que je suis nécessité à ne voler jamais faute d'ailes? Le durée de *ces deux* sortes de nécessité est différente : mais *pendant* que la nécessité passagère et accidentelle dure, elle n'est pas moins nécessitante que l'autre. J'avoue que la nécessité causée par le plus grand plaisir, est relative à ce plaisir dominant. Mais Luther, Calvin et tous les plus grands ennemis du libre arbitre, n'ont jamais voulu établir que cette nécessité relative. Quand ils ont soutenu que la grâce et la concupiscence sont nécessitantes, il est visible qu'ils ont voulu seulement dire que c'est une nécessité relative à ces deux causes.

Mais, encore une fois, comptons pour rien tous ces jeux d'esprit réservés aux écoles ; venons sérieusement au fait. Oseriez-vous me demander de bonne foi que j'évite un attrait inévitable, que je vainque

un plaisir *qui met invinciblement ma volonté en acte* pour le mal, que j'agisse contre *le seul ressort qui remue mon cœur*, et que je rompe ce qui me *lie plus fortement que des chaînes de fer?* Reconnoissez vos paroles, ou, pour mieux dire, les principes fondamentaux de ce que vous nommez la céleste doctrine de saint Augustin, et laissez-moi vivre au gré de mes passions, suivant cette invincible nécessité. *Secundùm id operemur necesse est.* J'avouerai, tant qu'il vous plaira, que cette nécessité de faire les actions les plus honteuses n'est qu'accidentelle et relative au plaisir qui me domine actuellement. J'avouerai qu'il viendra peut-être d'autres momens où je serai nécessité à la vertu par un plaisir contraire. Mais enfin je me trouve nécessité relativement et accidentellement à prendre le bien d'autrui, à tromper, à empoisonner, à assassiner, à être faussaire et parjure, à commettre les sacriléges les plus impies, et les impuretés les plus infâmes et les plus monstrueuses. J'avouerai même, si vous le voulez, que cette nécessité accidentelle et relative ne m'empêche pas d'être coupable, et de devoir être damné. Mais ce qui est certain, selon vous-même, c'est que je ne puis vaincre cette nécessité qui *met invinciblement ma volonté en acte* pour tant de maux, et que je ne puis rompre *des chaînes de fer*. Il est vrai que cette nécessité n'est qu'accidentelle, et relative au plaisir dont je suis dominé, comme la nécessité d'un homme pris par hasard, seroit accidentelle et relative aux *chaînes de fer* par lesquelles il seroit attaché. Mais quand cet homme enchaîné sauroit qu'on lui va faire souffrir les tourmens de l'enfer,

s'il ne s'enfuit pas, il ne pourroit pas s'enfuir, parce qu'il n'est pas assez fort pour rompre ses chaînes. Cette nécessité, quoique accidentelle et relative aux chaînes de fer, suffit sans doute pour le retenir. Il en est de même de moi. Mon plaisir est ma chaîne; je suis trop foible pour la rompre. Ce plaisir victorieux *tient son effet*, qui est mon entraînement dans les crimes les plus affreux, *de lui-même, non du consentement de ma volonté*. C'est le *seul ressort qui remue mon cœur*. Il ne me reste donc qu'à faire en chaque moment ce qu'il est nécessaire que je fasse en ce moment-là relativement au degré de plaisir qui prévaut au dedans de moi. Les crimes commis par nécessité accidentelle et relative, seront, si vous le voulez, autant de crimes dignes de l'enfer, que les crimes commis librement et sans aucune nécessité. Pour moi, je les crois, dans ce moment-là, aussi inévitables que les crimes commis par *une nécessité* absolue et invariable le sont pour toujours. Ce qu'il y a de sérieux et d'effectif dans la pratique, est que je suis actuellement nécessité par mon plus grand plaisir à préférer le vice le plus honteux à la plus pure vertu. C'est saint Augustin, c'est Jansénius, c'est tout votre savant parti, c'est l'école des défenseurs de la morale la plus sévère, c'est vous-même, que j'ai pour garans d'une doctrine et d'une conduite si licencieuse.

VII.

On peut admettre le système de la grâce efficace par elle-même, sans admettre le système du sieur Habert.

Je vois bien, dira le docteur, qu'on peut facilement abuser de cette doctrine, si on la prend de travers par malignité. Mais que faire ? On ne peut point abandonner le dogme de la grâce efficace par elle-même, sans être Pélagien.

Je serois bien fâché, répondra le disciple, que nous fussions réduits à l'abandonner. Nous y perdrions trop de douceurs et de commodités. Je ne me contenterois nullement de la prémotion des Thomistes ; elle ne remédie à rien pour nous excuser ; car elle se réduit à un concours prévenant, toujours tout prêt à tout homme qui n'y met point d'obstacles par son libre refus. Cette prémotion ne donne point le même plaisir que notre système. Rien n'est si triste que de supposer qu'on est toujours libre, toujours en état de faire le bien qu'on ne fait pas, et toujours responsable du mal qu'on fait. Il est bien plus doux de supposer, comme nous le faisons, que c'est un plaisir invincible qui nous rend sans cesse excusables pour tous les déréglemens auxquels nous nous abandonnons. Quand Dieu voudra me condamner sur mes vices les plus énormes, je lui dirai avec confiance : Seigneur, souvenez-vous que j'ai suivi la céleste doctrine de votre grand docteur saint Augustin, adoptée par toute votre Eglise. Il étoit nécessaire que je suivisse mon plus grand plaisir, et je l'ai suivi. Votre Evangile m'étoit moins doux que les plaisirs sensuels. J'ai fait ce qu'il étoit nécessaire

que je fisse; le texte est formel : *Secundùm id operemur necesse est.* Damnez-moi, si vous le voulez, je ne puis pas vous en empêcher ; mais, pour moi, je n'ai pas pu m'abstenir de vivre comme j'ai vécu. Votre justice, votre vengeance, vos tourmens éternels, qui m'ont menacé de loin, ne pouvoient pas vaincre l'invincible nécessité où j'ai vécu, de contenter mes passions, et de violer votre austère loi. Voilà la doctrine qui me met au large. Rien n'est si gênant que la liberté, car elle tourne sans cesse l'homme contre lui-même. Elle le réduit à se chicaner soi-même sur tous ses goûts. Elle le rend responsable de tout ce qu'il fait. Au contraire, rien ne donne tant de liberté que de supposer qu'on n'en a aucune; car alors on s'abandonne, par nécessité et sans remords, à l'attrait flatteur et invincible du plus grand plaisir, qui devient notre unique loi.

Il est capital, dira le docteur, de soutenir la grâce efficace par elle-même, pour ôter à l'homme la vaine complaisance en son propre mérite, et pour renvoyer à Dieu toute la gloire des bonnes œuvres.

Je n'ai garde, répliquera le disciple, d'ébranler jamais cette efficacité invincible de la bonne délectation. J'ai trop d'intérêt de la maintenir dans toute son étendue; mais vous devez aussi établir l'efficacité invincible de la mauvaise. Comme la bonne délectation est efficace par elle-même, en sorte qu'elle m'ôte toute la gloire des bonnes œuvres; la mauvaise délectation est pareillement efficace par elle-même, en sorte qu'elle m'ôte tout le blâme et toute la honte des actions déréglées. Le plaisir n'est pas moins *le seul ressort qui remue le*

cœur pour le vice que pour la vertu. Le plaisir du vice ne met pas moins invinciblement la volonté en acte pour le meurtre et pour l'adultère, que le plaisir de la vertu y met pour l'aumône et pour l'oraison. Ce plaisir toujours victorieux ne *tient* pas moins *son effet de lui-même, non du consentement de la volonté*, pour l'empoisonnement et pour le sacrilége, que pour l'humilité et pour la patience la plus héroïque. La seule différence que j'y trouve est que la délectation efficace par elle-même pour le bien est très-rare parmi les hommes; que de vingt mille à peine en trouverez un seul qui ait cette délectation; et que ceux mêmes qui l'ont en certains momens, en sont tout-à-coup dépourvus sans ressource, s'ils ne sont pas du très-petit nombre des prédestinés. Au contraire, la délectation efficace par elle-même pour le mal domine presque tout le genre humain. Prenez garde que le vice gagne infiniment sur la vertu dans notre systême; car le plaisir efficace par lui-même pour le mal est aussi commun que le plaisir efficace pour la vertu est rare dans le monde. Vous ôtez à très-peu d'hommes la gloire de se discerner eux-mêmes par le choix libre de la vertu, et vous ôtez à presque tous les hommes la honte et le remords de se dégrader eux-mêmes par le choix libre des vices honteux. Il n'y a plus de discernement ni en bien ni en mal, dès qu'un plaisir efficace par lui-même nécessite aussi invinciblement les uns à l'impiété et au libertinage, que les autres à la religion et à la probité. Les dévots auront horreur de cette concupiscence efficace par elle-même, et de ce plaisir tout-puissant qui nécessite invinciblement à leur damna-

tion éternelle tous les hommes qui ne sont pas élus. Pour moi, je trouve un doux repos et une heureuse indolence dans cette espèce de désespoir. Il me semble qu'un Dieu juste ne sauroit jamais me punir pour avoir suivi un plaisir qui est *le seul ressort* de mon cœur, et *qui tient son effet de soi-même, non du consentement de ma volonté.* Mais si Dieu m'en punit, ma damnation est aussi inévitable que le plaisir qui me l'attire. Puis-je, pour éviter un malheur à venir, rompre des *chaînes de fer*, et vaincre un attrait invincible.

VIII.

Vaine difficulté sur l'origine de la délectation.

Ne voyez-vous pas, dira le docteur, l'extrême différence qu'il y a entre les deux plaisirs opposés? Le plaisir céleste vient de la miséricorde purement gratuite de Dieu; au contraire, le terrestre vient du péché originel. C'est l'homme même qui s'est donné ce plaisir contagieux par sa rébellion : Dieu n'y a aucune part. C'est le péché qui est la peine du péché même, comme parle saint Augustin. Ce plaisir sort du péché et y rentre; il en est tout ensemble l'effet et la cause. Dieu, qui ne doit jamais sa grâce à personne, n'est pas obligé de surmonter en nous, par son plaisir médicinal, le plaisir corrompu auquel nous nous sommes librement abandonnés dans notre premier père.

Vous oubliez, répondra le disciple, que, loin de contester cette doctrine, je suis charmé de la supposer tout entière avec vous. Je condamne autant que vous tous ceux qui osent dire que Jésus-Christ,

sauveur de tous les hommes, et principalement des fidèles; donne à des hommes même non prédestinés un plaisir pur et céleste qui est assez fort pour faire le contre-poids du plaisir terrestre et vicieux; afin que leur volonté, ainsi dégagée, puisse choisir le bien, et parvenir au salut éternel. En tout ceci, je veux suivre votre doctrine, et me borner à en tirer une conséquence immédiate, qui est claire comme le jour en plein midi. Je ne veux blâmer ni le Créateur qui punit les hommes, parce qu'ils n'ont pas vaincu un plaisir invincible; ni le Sauveur, qui ne donne à presque aucun homme, ni à presque aucun Chrétien, et qui refuse à beaucoup de justes mêmes, le plaisir nécessaire pour le salut, faute duquel ils sont tous nécessairement damnés. Le plaisir qui vient du péché originel pour le mal, n'est pas moins invincible que le plaisir qui vient de la miséricorde de Dieu pour le bien. J'avoue que les sources en sont très-différentes, et que les effets en sont absolument contraires. Mais que m'importe de la source et de l'effet? Ce qu'il y a de réel et de décisif dans la pratique des mœurs, est que le plaisir du vice est aussi nécessitant que celui de la vertu. Je suis autant dans l'impuissance de vaincre l'un que de vaincre l'autre, puisqu'ils sont tous deux également invincibles. L'unique différence qui décide en chacun de nous, est que presque tout le genre humain n'a jamais que le plaisir corrompu, et qu'à peine trouve-t-on quelques hommes auxquels le plaisir pur soit accordé pour leur salut. Pour moi, je n'ai aucun besoin d'attendre d'autrui ce que je sens au fond de mon cœur. Le plaisir de la terre est le seul ressort qui le remue.

Justifiez le Créateur et le Sauveur, tant qu'il vous plaira ; ne me justifiez point ; condamnez-moi, si vous le voulez. Mais avouez de bonne foi que je suis fidèlement la règle de saint Augustin et la vôtre. Je sens plus de plaisir dans le vice que dans la vertu ; je laisse la vertu pour le vice ; j'y suis attaché par mon plaisir *plus fortement* que par des *chaînes de fer :* je ne fais que céder à la nécessité *: necesse est.*

IX.

Vains adoucissemens dans l'exposition du système du sieur Habert.

Je remarque, dira le docteur, que vous gâtez les meilleures choses en les outrant. Gardez-vous bien de considérer jamais notre système, sans l'adoucir par tous les tempéramens dont il a besoin pour n'alarmer personne. Evitez autant qu'il sera possible de parler du plaisir ; ce terme est devenu odieux : servez-vous de celui de délectation. Evitez de parler, si vous le pouvez, de la délectation terrestre. Montrez toujours la délectation par le beau côté, en faisant une aimable et magnifique peinture de la délectation céleste. Êtes-vous contraint à toute extrémité de parler de la délectation qui invite au mal ? passez légèrement sur cet objet odieux. Mettez toujours le mal sur la volonté qui ne veut pas le bien, quoiqu'elle puisse toujours, en un certain sens, le vouloir ; et ne dites jamais que le mal vient du plaisir qui nécessite à le vouloir. Ce langage est dur, outré, indiscret, scandaleux. N'allez jamais dire même que la grâce est nécessitante ; vous effaroucheriez les esprits. Contentez-vous de dire qu'elle est efficace par elle-même, que son attrait est inévitable et invin-

cible. Vous pouvez même dire qu'il est nécessaire que votre volonté la suive : mais gardez-vous bien de dire jamais qu'elle est nécessitante. L'un vaut l'autre, et n'alarme personne. Que voulez-vous de plus qu'un attrait si invincible, qu'il est nécessaire qu'on s'y abandonne? Enfin, si vous voulez insinuer le terme dur de *nécessité*, pour fixer une grâce incompatible avec le refus libre de la volonté; au moins ne manquez pas d'y ajouter aussitôt le mot de *morale* pour l'adoucir, et pour calmer les esprits ombrageux.

Eh! qu'importe, s'écriera le disciple, que cette nécessité soit nommée *physique* ou *morale?* Le son des paroles ne fait rien au fond de la chose. Laissons ce jeu puéril de mots; venons au fait. Cette nécessité en sera-t-elle moins inévitable et moins invincible à ma volonté, dans le détail de mes mœurs, parce que vous lui aurez ôté le nom de *physique*, et qu'il vous aura plu de la nommer morale? Qu'y a-t-il de plus physique qu'une nécessité qui *lie plus fortement* l'homme au vice que *des chaînes de fer?* N'avez-vous point de honte d'inventer un langage si radouci et si artificieux sur votre doctrine par rapport à la foi, pour imposer aux hommes, pendant que vous affectez tant de rigueur et de scrupule sur les plus légères équivoques, dans le plus petit détail de la vie humaine? Parlons naturellement; disons que le plaisir corrompu nécessite presque tout le genre humain à vivre et à mourir dans le vice. Disons que le plaisir de la vertu ne nécessite au bien, et ne met en voie de salut que le très-petit nombre des pré-

destinés. C'est ainsi qu'on parle quand on ne veut tromper personne.

X.

Suite du même sujet.

Il reste, dira le docteur, dans tout homme un pouvoir *physique et absolu* de vouloir le bien; ainsi tout homme est coupable de ne le vouloir pas.

Etrange et bizarre pouvoir, répliquera le disciple, c'est le pouvoir de *naviger sans navire, de parler sans voix, de marcher sans pieds, et de voir sans lumière.* C'est ainsi qu'on peut vouloir le bien sans le plaisir, *seul ressort qui remue le cœur.* C'est un pouvoir avec lequel on ne peut rien; c'est le pouvoir d'agir, si on avoit, outre ce qu'on a, tout ce qu'on n'a point. En un mot, tout homme qui ne veut pas le bien commandé, a, selon nous, une double impuissance pour le vouloir. D'un côté, il n'a point le plaisir supérieur du bien, *seul ressort qui remue le cœur.* Le cœur peut-il vouloir sans un ressort qui le remue? D'un autre côté, tout homme qui ne veut pas le bien commandé a actuellement, selon nous, le plaisir supérieur pour le mal défendu. Comment pourroit-il ne vouloir pas ce mal, pendant qu'un plaisir invincible *tient son effet de soi-même, non du consentement de la volonté* de cet homme? Ce pouvoir physique et absolu est donc une réelle et actuelle impuissance de faire le bien pour le moment qui décide du mérite ou du démérite. Que si vous disputez encore pour me persuader que la nuit est le jour: je ne vous répondrai que ces paroles décisives:

sives : je sens le plaisir du mal qui me tient *plus fortement lié que des chaînes de fer. Il tient son effet de lui-même, non du consentement de ma volonté.* Je suis ce qu'il est nécessaire que je suive ; *necesse est.*

XI.

La vigilance est inutile et impossible dans le système du sieur Habert.

Vous devez veiller, dira le docteur, de peur que la tentation ne croisse par votre négligence, et qu'elle ne vous surprenne.

Ce beau discours, répondra le disciple, porte visiblement à faux. A vous entendre parler ainsi, on croiroit que, selon vous, il dépend de moi de faire hausser ou baisser à mon choix la tentation et le plaisir vicieux. Mais vous savez bien en votre conscience le contraire. Le mauvais plaisir, selon notre système, nous prévient *inévitablement, indeclinabiliter,* comme il nous détermine *invinciblement.* Voulez-vous que j'évite un attrait qui est inévitable ?

Mais choisissez entre ces deux partis : Ou dites que l'homme est maître de faire hausser et baisser chacune des deux délectations, comme il lui plaît, de même qu'un homme qui tire de l'eau d'un puits, fait hausser et baisser à son choix chacun des deux seaux opposés ; ou dites que l'homme n'est point le maître de faire croître ou diminuer les deux délectations contraires qui décident de tout en lui. Votre réponse nette et décisive réglera tout ce que j'aurai à vous dire.

J'avoue, dira le docteur, que si l'homme étoit le maître de faire hausser ou baisser en lui à son choix chacune des deux délectations, nous tomberions par

là dans le molinisme. Alors le *plaisir* ne seroit plus *le seul ressort qui remue le cœur* de l'homme; alors le cœur de l'homme auroit un ressort propre, et indépendant de la délectation même, pour la faire croître ou diminuer comme il lui plairoit. Alors la délectation ne le préviendroit point *inévitablement, indeclinabiliter;* mais, au contraire, ce seroit lui qui préviendroit *inévitablement* la délectation, pour la faire hausser et baisser à point nommé selon sa propre volonté indépendante d'elle. Alors la délectation seroit soumise à ses ordres, et, pour ainsi dire, *versatile* dans sa main. Voilà le molinisme. Un pilote qui seroit déterminé par le vent le plus fort, mais qui seroit maître du vent même, pour faire régner sur la mer celui qu'il lui plairoit de choisir en faveur de sa navigation, seroit exempt de toute nécessité réelle. Du moins il ne subiroit que la *nécessité* qu'il auroit choisie librement. Or une nécessité librement choisie, n'est point une nécessité incompatible avec le libre arbitre, puisque c'est le libre arbitre même qui la choisit. Il faut donc nécessairement soutenir que la délectation nous prévient inévitablement. Il faut ajouter, comme je l'ai dit de bonne foi, qu'elle tient *son effet d'elle-même, non du consentement de la volonté.* Il faut soutenir qu'elle vient *sans attendre les dispositions congrues, et sans prendre le temps propre, mais en faisant puissamment que la volonté opère.* Mais plus la mauvaise délectation peut venir tout d'un coup sans qu'on y pense; plus on doit y penser, et veiller avec précaution pour l'empêcher de venir.

Eh! ne voyez-vous pas, reprendra le disciple, que

ce discours, si véritable dans un autre systême, est le comble de l'absurdité dans le nôtre ? Puisque cette délectation est prévenante par sa nature, il est certain qu'elle me préviendra toutes les fois qu'elle se fera sentir dans mon cœur. Il est donc impossible que je la prévienne, puisque, au contraire, c'est elle qui doit me prévenir. Par quel ressort voulez-vous que ma volonté prévienne ce qui est le *seul ressort* de ma volonté même? Comment voulez-vous que je veille pour éviter ce qui m'ôte la vigilance même, et qui vient à moi par une surprise inévitable; *indeclinabiliter*.

La chose est évidemment de telle nature, qu'elle saute aux yeux, et que, nonobstant toutes vos lumières, vous ne sauriez ouvrir la bouche pour me demander que je veille, sans vous contredire manifestement. Souvenez-vous que ce n'est pas ma vigilance qui peut régler ma délectation; et que c'est, au contraire, ma délectation qui règle ma vigilance même. Ni l'une ni l'autre ne dépend de ma volonté. La vigilance chrétienne, dont vous me parlez, est une vertu surnaturelle qui dépend de la céleste délectation. Si le plaisir céleste baisse tout-à-coup, et si le terrestre prend tout-à-coup le dessus, je ne puis plus veiller. La vigilance m'est aussi impossible que toutes les autres vertus. Alors il est nécessaire que je cesse de veiller; *necesse est*. Alors le plaisir corrompu *met invinciblement ma volonté en acte* pour renoncer à la vigilance, et pour *m'endormir dans la mort*. Alors l'illusion opposée à la vigilance tient *son effet* du plaisir invincible qui m'enchante, non *du con-*

sentement de ma volonté. Alors il ne me reste plus aucun *ressort qui remue mon cœur*, pour me faire veiller. Le plus grand plaisir ne dépend nullement de ma volonté, et c'est au contraire ma volonté qui dépend du plus grand plaisir. Dès que ce plaisir vient, je ne puis l'éviter. Il ne m'avertit point; il ne vient point par règle : il vient *sans attendre les dispositions congrues, et sans prendre le temps propre:* il m'ôte d'abord le pouvoir de veiller. Ou le plaisir céleste viendra par la vertu, auquel cas il me fera invinciblement veiller, en sorte que je ne tomberai point, et que vous n'aurez aucune exhortation à me faire; ou bien le plaisir terrestre viendra, auquel cas la vigilance me sera impossible, et toutes vos exhortations me seront inutiles. Cessez donc de m'exhorter à la vigilance, puisqu'elle me sera toujours ou impossible, ou nécessaire. Vous avez beau dire, Je veillerai, ou ne veillerai point, suivant que le plaisir dominant me préviendra inévitablement pour m'inspirer la vigilance, ou pour m'en détourner. *Secundùm id operemur necesse est.* Que voulez-vous de moi au-delà de ce qu'il est nécessaire que je fasse? J'agirai suivant ce que je sentirai. Or je vous déclare que je ne sens aucun plaisir à veiller, et que j'en sens un grand à ne veiller pas. Rien n'est si triste, si gênant, si importun, que d'être à toute heure aux prises avec soi-même, que de n'oser jamais se reposer sur son propre cœur, que de se chicaner soi-même sur toutes ses inclinations, et que de se défier sans relâche de soi comme de son plus dangereux ennemi. Il est bien plus doux de se fier à soi, de

se laisser aller au gré de ses passions les plus flatteuses, et de s'abandonner au torrent, sans entreprendre d'y résister.

XII.

La prière également impossible dans le même système.

Si vous n'avez pas assez de force pour veiller sur vous, dira le docteur, demandez la force qui vous manque, et elle vous sera donnée. Dieu ne refuse rien à l'humble prière de l'homme pour son salut. Demandez donc l'accroissement de la céleste délectation en vous; par elle vous pourrez vaincre les tentations, et persévérer dans le bien.

Ce discours est sérieux et bien fondé dans la doctrine que nous rejetons, dira le disciple; mais, dans notre systême, il est frivole et insoutenable. Ne voyez-vous pas que la prière m'est aussi impossible que la vigilance? Je ne saurois prier, à moins que vous ne me fassiez venir, à point nommé, le plaisir supérieur, qui est le don de prière. En attendant, je vous déclare que je ne l'ai point. L'esprit de prière est un esprit d'amour des vertus évangéliques; c'est un saint désir du règne de Dieu; c'est un doux gémissement dans le lieu d'exil; c'est un soupir du cœur à la vue de notre céleste patrie. Il est de foi que je ne puis, sans l'attrait d'une grâce prévenante, former ce désir si pur et si humble. D'ailleurs, vous m'assurez que cet attrait est un sentiment de plaisir; or je ne sens nullement ce plaisir victorieux. Au contraire, je sens un plaisir très-vif à ne prier jamais, à aimer cette vie, à éviter toute pensée de la mort, et à contenter mes passions. Voilà mon goût, voilà le *seul ressort*

qui remue mon cœur. Le plaisir sensuel *met invinciblement ma volonté en acte* pour pécher, et par conséquent pour ne prier pas. Le péché actuel n'est-il pas incompatible avec une sincère et humble prière? Dans ce moment, le plaisir invincible du vice *tient son effet de lui-même, non du consentement de ma volonté.* Dans ce moment, ce plaisir me tient *plus fortement attaché* au crime, que je ne le serois *par des chaînes de fer.* Voulez-vous que je me tourne vers Dieu par la prière, en même temps que *des chaînes de fer* m'attachent au vice, et m'éloignent de Dieu? La prière m'est donc aussi impossible que la vigilance.

XIII.

La résistance aux tentations est impossible dans le même système.

Vous devez, dira le docteur, résister au *mal selon* toute l'étendue de vos forces présentes. Or *il* est constant qu'il vous reste toujours quelque délectation pour la vertu, qui est un secours pour résister à la délectation du vice.

Combien y a-t-il d'hommes sur la terre, répliquera le disciple, qui ne peuvent avoir aucune délectation pour les vertus évangéliques, dont ils n'ont jamais entendu parler. Ils peuvent goûter les vertus purement humaines, par un amour-propre raisonnable, et par le plaisir de vivre avec honneur dans la société. Mais ils ne peuvent avoir aucun sentiment de plaisir pour les vertus crucifiantes de l'Evangile, qui ne leur ont jamais été annoncées. Ces infidèles innombrables n'ont donc jamais aucun plaisir pour les vertus chrétiennes, qui fasse le contre-poids du plaisir

de l'orgueil et des passions profanes. Voilà la plus grande partie du genre humain qui n'a que le *seul ressort* du plaisir déréglé et corrompu pour remuer son cœur. Comment voulez-vous que de tels hommes résistent au mauvais plaisir qui les nécessite, par le bon qu'ils n'ont pas?

Ce n'est pas tout : moi, qui vous parle, je vous déclare que je ne sens aucun plaisir à aimer Dieu plus que moi, à me renoncer pour lui, à préférer sa volonté à la mienne, à porter humblement la croix, pour me détacher de tout ce que j'ai ici-bas, et à compter pour rien la vie présente, dont je jouis avec commodité, afin d'entrer par les horreurs de la mort dans une autre vie éloignée des sens, et inconnue à toute ma raison naturelle. Mes forces présentes ne peuvent consister, selon notre système, que dans le sentiment de plaisir que j'éprouve au dedans de moi pour cette vie chrétienne, qui est une mort douloureuse et continuelle. Je n'ai donc aucune force présente pour résister au plaisir qui me *lie plus fortement que des chaînes de fer* au péché. Encore une fois, vous m'avez appris que *le seul ressort qui remue mon cœur* est *le plaisir*. Or est-il que je ne sens de plaisir que pour le péché. Donc je ne puis remuer mon cœur que pour contenter mon amour-propre par les péchés qui flattent mon goût. Le plaisir de la piété seroit mon unique ressource. Or ce plaisir si pur et si subtilisé m'est entièrement inconnu. Quand j'en entends parler, il me semble qu'on me parle d'un conte de fées.

Quand même je sentirois de loin à loin ce plaisir si rare, ce seroit dans certains momens de tranquillité

et de solitude. Mais ce n'est point alors que j'en ai besoin; ce plaisir devroit venir à mon secours au moment précis où une violente tentation me presse; et c'est alors qu'il me manque le plus. Dans ce moment, la vertu me paroît ennuyeuse, amère et insupportable; je m'aigris contre elle; je hais tous ceux qui paroissent la pratiquer, elle me donne une tristesse mortelle; je n'ai de vie que pour le plaisir sensuel. Si le plaisir céleste vous enchante, tant mieux pour vous; suivez cet attrait. Pour moi, je ne sens que le plaisir de la terre. Plaignez-moi, si vous le voulez : mais enfin ces deux plaisirs étant également efficaces et invincibles, comme vous êtes assez heureux pour ne pouvoir résister à l'un, je suis assez malheureux pour ne pouvoir résister à l'autre. En faisant le mal pendant que vous faites le bien, je fais, en un certain sens, comme vous; car je suis *comme* vous mon plus grand plaisir. Les objets sont *différens*; mais nous faisons tous deux réellement au fond du cœur la même chose, qui est de suivre par nécessité notre plus grand plaisir.

Ne pouvez-vous pas au moins, dira le docteur, faire tous vos efforts pour résister au mal ?

Souvenez-vous, répondra le disciple, que le plaisir vicieux n'est pas moins, selon nous, efficace par lui-même, que le plaisir de la vertu. Or il est constant, selon nous, que le premier effet du plaisir de la vertu est d'ôter à notre cœur toute dureté et toute résistance: donc le premier effet du plaisir criminel est d'ôter d'abord à mon cœur toute dureté contre son attrait, et toute résistance à la tentation. Ce plaisir amollit d'abord le cœur le plus dur, le plus farouche,

le plus rigoureux contre la volupté. Il lui ôte dès le premier moment toute ressource. Seriez-vous assez injuste pour m'obliger à résister dans le moment où vous savez bien que toute résistance me manque ?

XIV.

Suite du même sujet.

La bonne délectation quoique inférieure à la mauvaise, dira le docteur, est un secours suffisant pour résister à la tentation ; vous êtes donc inexcusable, si vous manquez à y résister.

Il est vrai, lui répliquera le disciple, que, selon nous, on peut, avec une petite délectation du bien, résister à une grande délectation du mal ; mais, selon nous, tout homme qui se trouve dans ce cas ne manque jamais de résister au mal par toute la résistance qui lui est réellement possible : voici le dénouement de ce beau mystère. On ne peut point, avec la petite délectation du bien, vaincre la grande délectation du mal, et accomplir la justice ; car on ne peut ni vaincre un attrait invincible, ni s'abstenir de faire ce qu'il est nécessaire qu'on fasse. Mais on peut, avec cette petite délectation du bien, qui est disproportionnée à la grande délectation du mal, faire des efforts vains, stériles et impuissans contre la tentation. Voilà, sans mentir, une ressource bien consolante. On peut se tourmenter à pure perte, s'agiter, se troubler, se rendre malheureux dans ce moment-là. On peut avoir la peine et la douleur de la conversion, sans en avoir le fruit. On peut faire comme un homme mourant, qui, par des mouvemens convulsifs, s'efforce de se lever de son lit,

mais qui retombe aussitôt par un excès de défaillance. C'est ainsi qu'un Chrétien peut, selon nous, avec le foible plaisir de la vertu, résister vainement au grand plaisir du vice. Il a horreur de soi; il est contraire à lui-même; il s'épuise en regrets; il gémit; il est dans une espèce de désespoir; il touche au port, mais il y fait naufrage; ses vains désirs ne servent qu'à le rendre plus coupable et plus malheureux. Tous ses efforts se tournent contre lui. On vient lui dire qu'il a abusé de la grâce, et qu'il a résisté au Saint-Esprit, quand il n'a fait que céder à un attrait tout-puissant et invincible, sans pouvoir suivre un autre attrait foible et disproportionné au besoin. On auroit honte de dire qu'un pilote a tort de ne suivre pas un souffle de vent très-foible, et de céder en même temps à un vent contraire qui est impétueux. Mais, en nos jours, on n'a point de honte de dire qu'un homme est inexcusable quand il ne préfère pas un attrait de plaisir foible et impuissant, à un autre attrait de plaisir qui est tout-puissant et invincible. On n'a point de honte de donner le nom trompeur de suffisant à ce qui ne suffit pas, et qui laisse la volonté de l'homme *plus fortement liée* au crime, que si elle l'étoit *par des chaînes de fer*. Enfin, à quoi me servira-t-il de faire tant d'efforts pénibles et douloureux contre la tentation, s'il faut nécessairement finir par y succomber? Pourquoi ajouter un combat si malheureux à tous les autres malheurs dont la vie est pleine, et aux tourmens éternels de l'enfer, dont vous me menacez? Puisqu'il faut périr par nécessité, au moins laissez-moi périr sans augmenter ma peine, sans mérite, sans consolation, sans profit.

XV.

Suite du même sujet.

Vous ne savez nullement, répondra le docteur, ce que vous pouvez et ce que vous ne pouvez pas. Allez jusques au bout de toutes vos forces pour résister au mal. Votre volonté doit tenter tout pour s'attacher au bien.

Il est faux, répondra le disciple, que je ne sache pas précisément jusqu'où vont mes forces. Selon notre systême, *le plaisir est le seul ressort qui remue mon cœur*. Nos forces, qui consistent toutes dans cet unique ressort du plaisir, ne peuvent donc jamais aller plus loin que notre plaisir même. Or personne ne peut savoir aussi bien que moi quel est le plaisir que je sens. Rien ne m'est si présent, si connu, si intime, que mon propre sentiment de plaisir. Je ne saurois douter que je ne sente plus de plaisir dans le vice que dans la vertu. Donc je ne saurois douter que toute force me manque pour la vertu, et qu'une nécessité invincible m'attache au vice. Je puis, malgré mes *chaînes de fer*, me secouer, me fatiguer et m'ébranler un peu ; mais je sens bien, par l'inégalité des deux plaisirs, que la vertu m'est actuellement impossible.

De plus, à quel propos osez-vous dire que ma volonté peut faire un effort délibéré contre la tentation. Le plaisir, selon nous, *est le seul ressort qui remue le cœur*, et il *est nécessaire* que le plus grand *plaisir* prévale dans tout acte libre de notre volonté. Comment pouvez-vous croire que ma volonté puisse jamais chercher le plus grand plaisir contre le plus grand plaisir même, dans la violence et dans la dou-

leur? Le plus grand plaisir nous porte-t-il à nous tourmenter à pure perte, à gémir, à nous attrister, à nous gêner, à nous contraindre, à nous causer beaucoup de douleur, pour vaincre le plus grand plaisir même par le plus petit? C'est une entreprise folle, vaine et douloureuse, dont la volonté est incapable, puisque au contraire elle ne peut jamais rien vouloir ni désirer, que ce qui lui fait le plus grand plaisir. Cette résistance ne peut donc être qu'imaginaire. Elle ne peut jamais être une résistance délibérée de la volonté; car il est nécessaire que la volonté tourne tout son vouloir délibéré vers celui des deux objets opposés qui lui fait actuellement sentir le plus grand plaisir. Il est donc manifeste que ces deux espèces de résistances que vous vantez tant, et que l'homme fait pour le moindre plaisir contre le plus grand, ne peuvent être que des *velléités indélibérées*, que des efforts d'imagination, *que des* mouvemens irréguliers et stériles, qui échappent involontairement contre l'unique loi des véritables actes de la volonté.

Pour ces efforts indélibérés, n'en soyez nullement en peine. Toutes les fois que je pourrai les faire, je les ferai nécessairement, comme un malade fait tous les mouvemens convulsifs que son mal lui cause. A l'égard de ces secousses inutiles, je n'ai aucun besoin de vos exhortations; elles ne sont pas moins vaines et stériles que mes efforts. Tout se réduit à quatre divers cas qui peuvent arriver. Le premier cas est celui d'un homme qui, comme moi, n'a que la seule délectation du mal, sans en sentir aucune pour le bien commandé. Il est visible qu'un tel homme ne sau-

roit faire aucun effort pour se corriger. Vos exhortations à cet homme sont des paroles perdues en l'air; c'est parler à un rocher. Vous exhortez inutilement cet homme dans ce moment-là, comme vous exhorteriez inutilement un démon à se convertir. Le second cas est celui d'un homme qui a une forte délectation pour le mal, avec une foible délectation pour le bien. Celui-ci gémit; il s'agite, il se trouble, il se tourmente. Vous n'avez aucun besoin de l'exhorter à faire de tels efforts; car il est nécessaire qu'il les fasse tous. Mais, après les avoir faits à pure perte, il finit nécessairement par un consentement au crime. En vain vous crierez à ses oreilles; vos exhortations les plus véhémentes ne lui feront pas vaincre l'attrait invincible qui le nécessite au mal. Le troisième cas est celui d'un homme qui n'a que la seule délectation du bien, sans en sentir aucune pour le mal. En vain vous emploieriez votre éloquence pour exhorter à la vertu cet homme enivré de ferveur et transporté de zèle; vous l'exhorteriez inutilement pour ce moment-là, comme vous exhorteriez inutilement un chérubin dans le ciel à aimer Dieu, et à ne pécher pas. Le quatrième cas est celui d'un homme qui a une forte délectation pour le bien, avec une foible délectation pour le mal. Celui-ci est tenté, agité, ébranlé; mais il n'a aucun besoin de vos exhortations. Car, après cet ébranlement et ce trouble inévitable, la forte délectation décidera nécessairement contre la foible; comme un grand poids en entraîne un petit. Ainsi, dans tous ces quatre cas, épargnez-vous la peine d'exhorter et de reprendre, de promettre et de menacer, d'encourager et de cor-

riger les hommes. La parole ne fait rien sur eux. C'est le plaisir qui fait tout sur les volontés. Otez le plaisir, et parlez, vous ne faites rien. L'enfer ouvert avec ses flammes éternelles, et le paradis montré avec tous ses charmes, n'ont aucune force. Ce n'est pas là le vrai ressort qui remue le cœur. Mais faites sentir un grand plaisir, sans paradis et sans enfer, sans crainte et sans espérance, sans exhortation, sans conseil, sans instruction, sans exemple; tout se fait d'abord tout seul et de soi-même. *Le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur.* De quelque côté qu'il nous tourne, ou vers le vice ou vers la vertu, son attrait est inévitable et invincible. Vos exhortations sont donc hors de propos dans tous les cas. Elles ne peuvent avoir rien de sérieux, dès qu'on suppose notre système. Si mes efforts sont possibles, je les ferai nécessairement, et si je ne les fais pas *nécessairement*, ils me seront impossibles. Ainsi *je suis* sans cesse dans la nécessité de faire tous les efforts que je fais, et dans l'impuissance de faire tous ceux que je ne fais pas. A quel propos viendriez-vous importuner par vos tristes sermons un homme qui fait toujours tout ce qu'il peut, et qui n'omet jamais que ce qu'il ne peut pas. La nécessité et l'impuissance préviennent toujours vos exhortations. Vos paroles ne peuvent ni me faire vaincre une nécessité invincible, ni me délivrer d'une impuissance inévitable. Alléguez, tant qu'il vous plaira, que cette nécessité et cette impuissance ne sont que relatives, et sujettes à des variations. Eh! qu'importe que cette nécessité soit fixe et absolue, ou relative et changeante? Il ne s'agit que du moment présent pour décider du bien ou du

mal que je vais faire. Quoique je me trouve en ce moment décisif dans une nécessité qui n'est que relative à un plaisir changeant, il n'en est pas moins vrai que je ne puis vaincre un attrait qui est actuellement invincible pour ce cas passager. Cette nécessité d'un moment, est aussi nécessitante, pour ce moment-là, qu'une nécessité fixe l'est pour toujours. Ainsi, en ce moment, vos exhortations sont fatigantes, et sans fruit tant pour vous que pour moi. Ne prenez donc point le change; taisez-vous : au lieu de me parler, faites-moi sentir un plaisir charmant dans la vertu : sans vos exhortations, le plaisir me fera un saint; malgré vos exhortations, le plaisir me fera un impie et un scélérat. Vous m'avez mis, par votre systême entre deux plaisirs, comme un homme qui donne sa ferme à l'enchère. Il la livre toujours au plus offrant et dernier enchérisseur. Le plaisir est ma seule raison de vouloir, et le plus grand plaisir est une raison supérieure qui décide d'abord de tout. C'est au plus grand plaisir, ou en bien, ou en mal, que je me livre, ou, pour mieux dire, que je suis invinciblement livré en toute occasion. A proprement parler, ce n'est ni le bien ni le mal, ni le vice ni la vertu qui m'attire. C'est indifféremment le plaisir qui m'attache tantôt à l'un et tantôt à l'autre. Qu'importe à ma volonté qu'elle aime le vice ou la vertu, pourvu qu'elle suive mon plus grand plaisir? Ce plaisir est le seul ressort qui remue le cœur. Il fait lui seul tout en moi; je ne fais rien que par lui et pour lui. Il est ma fin dernière et totale : *secundùm id operemur necesse est.* N'auriez-vous point de honte de m'exhorter pour me révolter inutilement contre un plaisir *qui*

tient son effet de soi-même, non du consentement de ma volonté? Ne rougiriez-vous pas de presser un homme de rompre des liens de plaisir qui l'attachent *plus fortement que des entraves et des chaînes de fer?*

XVI.

Suite du même sujet.

La raison et la pudeur, dira le docteur alarmé, doivent vous retenir.

La raison, répondra le disciple, ne seroit plus une vraie raison, mais une extravagance et une tyrannie, si elle demandoit de moi l'impossible. La raison n'est point le vrai *ressort qui remue mon cœur;* c'est le plaisir qui le remue inévitablement et invinciblement. Mettez la raison d'un côté, et le plaisir de l'autre : c'est mettre une plume dans une balance pour faire le contre-poids d'une masse *de plomb.* C'est ce qui arrive presque toujours. Si vous voulez qu'on préfère la raison au plus grand plaisir, vous renversez tout votre système de vos propres mains : vous ne pouvez me reprendre qu'en vous contredisant. Si, au contraire, vous préférez le plus grand plaisir à la raison, pourquoi me blâmez-vous quand je ne fais que suivre vos leçons ? Que pouvez-vous attendre d'un homme naturellement fragile et corrompu, quand vous lui avez appris que le *plaisir est le seul ressort qui remue son cœur ?* Cessez de vous adresser à ma volonté, qui n'est point à elle-même, qui ne décide de rien par son libre choix, et qui est à la merci du plaisir le plus vif et le plus flatteur. Le plus grand plaisir *me lie plus fortement que des chaînes de fer*, pour les crimes les plus atroces et les

les plus infâmes, comme pour les fragilités les plus légères et les plus vénielles. En un mot, souvenez-vous que tout dépend en moi, non de ma volonté toujours nécessitée, mais du plaisir toujours nécessitant. Pour la honte et pour le remords, je ne puis ni y renoncer, ni m'en faire une règle. Je serai honteux de mes crimes, j'en gémirai, j'en aurai horreur, si par hasard le plus grand plaisir m'inspire ces sentimens tristes et douloureux. Mais comme le plus grand plaisir inspire rarement la contrition, la confusion et la pénitence, je dois vous avertir par avance, de bonne foi, que tout remords et toute pudeur disparoîtront chez moi lorsque le plaisir tout-puissant viendra me rentraîner dans mes passions sensuelles. Vous même, qui venez me prêcher avec tant de zèle une morale si rigoureuse, oseriez-vous renoncer à saint Augustin pour embrasser le pélagianisme? Votre profession de foi ne vous engage-t-elle pas à suivre en toute occasion le plus grand plaisir (*). *Secundùm id operemur necesse est.* Oseriez-vous dire que le plus grand plaisir vous porte toujours à la douleur et à la pénitence, ou que vous surmontez le plus grand plaisir par le moindre? Vous ne pouvez justifier vos mœurs qu'en démentant votre profession de foi.

XVII.

Conséquences de cette doctrine dans la pratique.

Subtilisez tant qu'il vous plaira, dira le docteur. Vous pouvez dans la spéculation tourner en dérision la céleste doctrine de saint Augustin, et la rendre

(*) A éclaircir pour beaucoup de lecteurs. (*Note du P. Le Tellier.*)

odieuse par des conséquences de sophiste; mais, dans la pratique, il faut se borner inviolablement à deux points. L'un est de croire ce que saint Augustin nous enseigne; l'autre est de vivre comme l'Evangile a réglé nos mœurs.

Je crois, répondra le disciple, tout ce que saint Augustin nous enseigne. C'est ce qui me met en pleine liberté pour n'avoir aucune autre règle que mon plus grand plaisir; *quòd ampliùs nòs delectat*, etc. Au reste, vous m'avez appris à croire que je ne puis manquer de suivre l'Evangile en suivant le céleste docteur saint Augustin. Chez les Chrétiens, la pratique doit être réglée sur la spéculation. En suivant la pure foi, on ne peut point manquer d'avoir des mœurs pures. Comme je ne veux point avoir de mœurs que la doctrine de l'Eglise condamne, je ne veux point aussi croire que l'Eglise condamne les mœurs que la doctrine tirée de saint Augustin autorise. Rien n'est si honteux, si ridicule, si scandaleux, que de croire d'une façon, et de vivre d'une autre. Ou laissez-moi croire et vivre en bon Moliniste, qui promet de vaincre le plaisir par sa liberté; ou laissez-moi croire et vivre de bonne foi en bon disciple de saint Augustin, qui ne connoît point d'autre *ressort pour remuer son cœur* que le plaisir. Que faudroit-il penser d'une spéculation qu'on ne pourroit suivre dans la pratique sans tomber dans les plus infâmes égaremens. Si au contraire on peut soutenir cette spéculation, il doit être permis de la suivre de bonne foi dans la pratique, et on ne doit point la croire infâme. Encore une fois, je veux que ma doctrine et ma vie ne se démentent jamais, et qu'elles

soient toujours d'accord. Je ne veux point que ma doctrine me permette ce que je n'oserois me permettre : si au contraire ma doctrine est pure, je veux me permettre tout ce qu'elle me permet. Choisissez donc : il faut ou que je corrige vos leçons par mes mœurs, ou que mes mœurs soient justifiées par vos leçons. Je vais ou brûler votre livre, qui m'apprend à ne suivre que mon plaisir, ou ne suivre que mon plaisir, en m'attachant à votre livre. J'avoue que j'aime infiniment mieux sauver votre livre et mon plaisir, que de renoncer à deux choses si commodes et si flatteuses.

XVIII.

La morale sévère des nouveaux Augustiniens est en contradiction manifeste avec leurs principes.

Mon intention, s'écriera le docteur, n'est nullement d'ébranler la foi évangélique. Il faut marcher par la voie étroite dans le sentier rude et âpre de la pénitence. Le royaume de Dieu souffre violence : si quelqu'un veut venir jusqu'à Jésus-Christ, il faut qu'il se renonce, et qu'il porte sa croix. La vie chrétienne est un gémissement continuel, une privation, un dépouillement, une mort continuelle. Personne ne pousse si loin que les disciples de saint Augustin cette sévérité et cette rigueur évangélique. Nous faisons sans cesse les plus grands efforts pour décrier les casuistes relâchés qui veulent se rendre indulgens pour les passions des hommes. Cette sévérité nous a fait honneur dans le monde, et a prévenu un grand nombre de gens vertueux en notre faveur; gardez-vous donc bien de scandaliser le public, et de rendre

l'école de saint Augustin odieuse par vos raisonnemens indiscrets sur notre système.

C'est votre affaire, et non pas la mienne, répondra le disciple, que celle d'accorder notre système, qui donne tout au plaisir, avec l'Ecriture, qui parle sans cesse de gémissement, de croix, de mort et de renoncement à soi-même. Pour moi, je me borne à supposer notre système sur l'autorité du grand docteur de l'Eglise, saint Augustin. Après quoi, je conclus qu'en bien et en mal il est nécessaire, dans le détail des mœurs, de s'abandonner au plus grand plaisir; *quod ampliùs*, etc.

Pour votre sévérité, je ne la comprends pas. Rien n'est si doux et si relâché que votre doctrine. Rien n'est si triste, si sec et si rigide que votre pratique de dévotion. Vous criez à toute heure contre les casuistes relâchés, et votre principe fondamental est mille fois plus relâché qu'aucune de leurs opinions particulières. Escobar a-t-il jamais dit qu'entre le vice et la vertu il faut toujours préférer celui qui fait sentir un plus grand plaisir à l'homme. Diana, dont on a dit qu'il est l'agneau qui ôte les péchés du monde, ne les a point ôtés comme vous le faites. Il auroit eu honte de dire que le *plaisir est le seul ressort qui remue le cœur*, qu'on ne peut aimer la vertu qu'autant que le plaisir y entraîne, et que toutes les fois qu'on tombe dans le péché, on y est plus *fortement lié que par des chaînes de fer*. Voilà ce que les casuistes, que vous décriez tous les jours, auroient eu honte de dire. Sans mentir, c'est un grand malheur que ces casuistes, qui cherchoient tant à flatter les hommes et à élargir la voie étroite, aient ignoré

votre grand plaisir qui tient son effet de lui-même, non du consentement de la volonté. Que n'auroient-ils point fait pour la commodité du genre humain, s'ils avoient su ou s'ils avoient osé suivre ce beau principe ? Ils auroient en deux mots justifié sans peine l'usure, la simonie, le larcin, l'adultère, et toutes les autres infamies les plus monstrueuses; l'homicide, le brigandage, le sacrilége, et l'hypocrisie des plus horribles scélérats. Ils n'auroient eu qu'à dire que tous ces excès deviennent purs et innocens dès qu'ils deviennent nécessaires par l'attrait inévitable et invincible du plaisir. Loin de condamner ces casuistes comme relâchés, nous devons en honneur et conscience les croire trop rigoureux, puisqu'ils regardent comme des crimes dignes de l'enfer, toutes ces actions que le plaisir nécessitant excuse ; faites donc comme il vous plaira ; mais soyez de bonne foi, vous qui vous vantez si hautement de détester jusqu'aux moindres équivoques ; déclarez-vous sans déguisement pour les passions des hommes, qui n'ont de force que par le plaisir. Prenez sous votre protection tous les casuistes qui les flattent; combattez ouvertement la morale sévère. Comme vous ne connoissez aucun autre *ressort qui remue le cœur*, que *le plaisir*, vous ne devez aussi admettre aucune autre règle des mœurs que le plaisir même.

XIX.

Affreuses conséquences du nouveau systême. La prédication de l'Evangile est un don funeste à la plus grande partie du genre humain.

On doit, dans le doute, dira le docteur, tâcher toujours de suivre le plaisir de la vertu contre celui du vice.

Il n'y a aucun doute pour moi, répondra le disciple. Comme je sens avec certitude qu'un repas exquis me donne plus de plaisir que du pain sec et noir ; comme je sens avec certitude qu'un très-bon lit m'est plus commode que des pierres pour me coucher : ainsi je sens avec certitude qu'une vie délicieuse me fait sentir plus de plaisir qu'une vie crucifiante qui n'est que mort. Eh ! qui est-ce qui peut juger de mon propre sentiment intérieur, si ce n'est moi-même ? De plus, il ne s'agit point de juger ; la chose *se décide* toute seule d'elle-même, sans jugement *et sans examen*. Le plaisir invincible prévaut nécessairement d'abord sur le plaisir foible. Ainsi, toutes les fois que je préfère le vice à la vertu, c'est un plaisir invincible qui m'y nécessite.

N'importe, dira le docteur, je demande qu'au moins on essaie de résister au mal.

J'ai déjà démontré, répondra le disciple, que vous le demandez en vous contredisant avec évidence, puisque le premier effet du plaisir invincible est, selon vous, d'ôter toute dureté et toute résistance du cœur. De plus, voici ce que Jansénius enseigne, selon le systême qui vous est commun avec lui.

Ce que je vais proposer, dit-il, (1) « paroîtroit

(1) *De Grat. Chr.* lib. 1, cap. IX.

» approcher d'un blasphême; si la témérité des cri-
» tiques n'étoit pas réprimée par l'autorité de ceux
» qui enseignent ceci.... C'est que la défense de la loi
» allume davantage le feu de la cupidité, et que
» l'action défendue devient plus agréable par la dé-
» fense... De là il arrive, par nécessité, que la volonté
» est plus facilement, plus souvent et plus ardem-
» ment précipitée dans le péché, par l'aiguillon du
» péché même. » Si Jansénius raisonne juste, comme notre système le démontre, il faut avouer que la loi même évangélique est un funeste don pour presque tout le genre humain, qui trouve beaucoup plus de plaisir à flatter ses passions, qu'à se roidir contre le torrent, et à se gêner dans tous les momens de la vie. Pour moi, je tiens que la charité nous oblige à cacher cette loi aux peuples, parce qu'elle ne serviroit, pour presque toute la multitude, qu'à irriter davantage la concupiscence. Plus on prêchera cette loi, « plus on allumera le feu de la cupidité. De là il
» arrivera, par nécessité, que la volonté sera plus fa-
» cilement, plus souvent et plus ardemment préci-
» pitée dans le péché par l'aiguillon du péché
» même. »

Votre critique, dira le docteur, est impie. Elle attaque l'Apôtre même. C'est lui qui assure que la loi est l'aiguillon du péché.

Cette doctrine, répondra le disciple, est adoucie (*) par les Molinistes et par les Thomistes mêmes. Les uns et les autres supposent une grâce universelle comme la lumière du jour, que chacun voit, à moins qu'il ne ferme les yeux tout exprès de peur de la

(*) *Eclaircie* paroît plus convenable. (*Note du P. Le Tellier.*)

voir. Ils supposent que cette grâce est tellement proportionnée au besoin actuel, et si suffisante, qu'elle tient attaché à soi le secours efficace même, qui la suivra d'abord, à moins que l'homme n'y mette un obstacle par son libre refus. Ces Thomistes et ces Molinistes disent sans peine que la lettre de la loi, si on la considère seule et séparée de cette grâce si universelle et si suffisante, est l'aiguillon du péché. Selon eux, cette expression de l'Apôtre ne signifie nullement que la lettre de la loi qui tue, est presque toujours détachée de l'esprit de grâce qui peut seul vivifier. Cette parole de l'Apôtre, disent-ils, montre seulement l'insuffisance et l'inconvénient de la loi, si la grâce manquoit. Mais pour nous, qui ne faisons consister la grâce que dans un sentiment de plaisir, et qui croyons que très-peu d'hommes ont le plaisir nécessaire pour accomplir la loi, nous sommes *contraints* d'avouer que presque tous les hommes, *qui sentent* beaucoup plus de plaisir dans le vice que dans la vertu, ont grand besoin d'ignorer toute la loi; car si par malheur on les en instruit, sans leur donner le plaisir de se crucifier eux-mêmes, *il en arrivera, par nécessité, que leur volonté sera plus facilement, plus souvent et plus ardemment précipitée dans le péché.* O heureuse ignorance, qu'il faut bien se garder de troubler jamais! O funeste lumière, qui ne feroit *qu'allumer davantage le feu de leur cupidité!* Loin d'eux tous les missionnaires indiscrets, qui, sous prétexte d'éclairer les peuples *assis dans la région de l'ombre de la mort,* dissiperoient des ténèbres si favorables pour apaiser la concupiscence, en ne la réprimant jamais!

C'est saint Augustin, dira le docteur, qui confond la *témérité des critiques*, quand ils osent faire ce vain raisonnement que vous m'opposez. . . . .

Je suis ravi, reprendra le disciple, que leur *témérité* soit bien confondue par un si grand docteur, et qu'il demeure pour constant (*) que toutes les fois que la loi se trouve contraire au plus grand plaisir, elle ne fait qu'augmenter les prétendus péchés des hommes. . . . . .

XX.

Suite du même sujet.

Rien n'est plus sérieux, dira le docteur, que cette doctrine que vous rendez ridicule et odieuse.

Je la prends très-sérieusement, répondra le disciple, et je fais plus que vous pour la soutenir; car je la pousse jusques à la pratique. Je prends à la lettre les sages avertissemens de Jansénius, qui assure (1) que presque tout le genre humain, Gentils, Juifs et Chrétiens même, excepté le très-petit nombre de justes, vivent et meurent avec une volonté *d'autant plus étroitement liée et captive dans les liens d'une cupidité qui croît* à mesure que l'homme connoît mieux la règle, *à moins que cette impétueuse cupidité ne soit arrêtée par quelque nouveau secours de grâce.* Vous savez que ce nouveau secours de grâce, qui seroit le plaisir invincible de la vertu, ne vient à aucun de ces hommes de toutes les nations et de tous les siècles. Ainsi, plus ils connoissent la règle,

(*) Ne vaudroit-il pas mieux, après un point, dire : *Il demeure donc constant*, etc. (*Note du P. Le Tellier.*)

(1) *De Grat. Chr.* lib. 1, cap. VIII.

XIX.

Affreuses conséquences du nouveau système. La prédication de l'Evangile est un don funeste à la plus grande partie du genre humain.

On doit, dans le doute, dira le docteur, tâcher toujours de suivre le plaisir de la vertu contre celui du vice.

Il n'y a aucun doute pour moi, répondra le disciple. Comme je sens avec certitude qu'un repas exquis me donne plus de plaisir que du pain sec et noir; comme je sens avec certitude qu'un très-bon lit m'est plus commode que des pierres pour me coucher: ainsi je sens avec certitude qu'une vie délicieuse me fait sentir plus de plaisir qu'une vie crucifiante qui n'est que mort. Eh! qui est-ce qui peut juger de mon propre sentiment intérieur, si ce n'est moi-même? De plus, il ne s'agit point de juger; la chose *se décide* toute seule d'elle-même, sans jugement et sans examen. Le plaisir invincible prévaut nécessairement d'abord sur le plaisir foible. Ainsi, toutes les fois que je préfère le vice à la vertu, c'est un plaisir invincible qui m'y nécessite.

N'importe, dira le docteur, je demande qu'au moins on essaie de résister au mal.

J'ai déjà démontré, répondra le disciple, que vous le demandez en vous contredisant avec évidence, puisque le premier effet du plaisir invincible est, selon vous, d'ôter toute dureté et toute résistance du cœur. De plus, voici ce que Jansénius enseigne, selon le système qui vous est commun avec lui.

Ce que je vais proposer, dit-il, (1) « paroîtroit

(1) *De Grat. Chr.* lib. 1, cap. IX.

» approcher d'un blasphême; si la témérité des cri-
» tiques n'étoit pas réprimée par l'autorité de ceux
» qui enseignent ceci.... C'est que la défense de la loi
» allume davantage le feu de la cupidité, et que
» l'action défendue devient plus agréable par la dé-
» fense... De là il arrive, par nécessité, que la volonté
» est plus facilement, plus souvent et plus ardem-
» ment précipitée dans le péché, par l'aiguillon du
» péché même. » Si Jansénius raisonne juste, comme notre système le démontre, il faut avouer que la loi même évangélique est un funeste don pour presque tout le genre humain, qui trouve beaucoup plus de plaisir à flatter ses passions, qu'à se roidir contre le torrent, et à se gêner dans tous les momens de la vie. Pour moi, je tiens que la charité nous oblige à cacher cette loi aux peuples, parce qu'elle ne serviroit, pour presque toute la multitude, qu'à irriter davantage la concupiscence. Plus on prêchera cette loi, « plus on allumera le feu de la cupidité. De là il
» arrivera, par nécessité, que la volonté sera plus fa-
» cilement, plus souvent et plus ardemment préci-
» pitée dans le péché par l'aiguillon du péché
» même. »

Votre critique, dira le docteur, est impie. Elle attaque l'Apôtre même. C'est lui qui assure que la loi est l'aiguillon du péché.

Cette doctrine, répondra le disciple, est adoucie (*) par les Molinistes et par les Thomistes mêmes. Les uns et les autres supposent une grâce universelle comme la lumière du jour, que chacun voit, à moins qu'il ne ferme les yeux tout exprès de peur de la

(*) *Eclaircie* paroît plus convenable. (*Note du P. Le Tellier.*)

pargne à Dieu une plus grande offense, et à moi beaucoup de peines superflues. Quand on a l'indiscrétion et la témérité de résister à contre-temps à la tentation, *non-seulement l'homme est vaincu*, dit Jansénius, *mais encore il est plus violemment renversé* et captivé plus étroitement par les liens de la *concupiscence*. Ne suis-je pas obligé en conscience à éviter ce renversement plus violent, et cette captivité plus plus étroite? N'ai-je pas assez de péché et de punition par le péché même qu'il est nécessaire que je commette, sans y ajouter par de vains efforts un redoublement de crime et de malheur? Je dois sagement éviter une résistance folle contre une nécessité invincible, surtout quand je sais qu'elle se tourne contre Dieu et contre moi. Ma conclusion est, que dans le moment où je sentirai plus de plaisir à succomber à la tentation, qu'à y résister, et qu'à prier Dieu, je me hâterai de pécher, pour pécher *moins*. Je me garderai bien d'augmenter le péché, en le retardant. Je ne veux point chicaner contre la tentation, de peur de l'irriter; je m'abandonnerai à ma passion, avec une douce indolence, qui n'en augmentera point la force. Telle est la prudente méthode, par laquelle tous les disciples de saint Augustin doivent diriger les ames dans les tentations. Pour les Molinistes, qui supposent qu'on peut, par le secours de la grâce, vaincre le plus grand plaisir, ils n'y entendent rien. En demandant la résistance ils augmentent et multiplient les péchés. Tous ceux qui oseront résister *en deviendront plus impurs, plus corrompus et dignes d'un plus rigoureux supplice*. Heureux ceux

qui ont appris par notre doctrine à éviter en ce monde la peine de combattre, et en l'autre celle d'être plus rigoureusement punis!

XXII.

Conformité du sieur Habert avec Jansénius sur cet article.

J'abandonne Jansénius, dira le docteur, sur ce point, où il peut avoir excédé, et en l'abandonnant sans peine je montre combien je suis anti-janséniste.

Eh! sur quoi, reprendra le disciple, pouvez-vous l'abandonner de bonne foi? D'un côté, il dit que la volonté n'a point en soi, depuis son affoiblissement, de refuser son consentement au plus grand plaisir. Ne le dites-vous pas comme lui? D'un autre côté, il dit avec l'Apôtre, que la loi, sans ce plaisir invincible, ne fait qu'augmenter le péché (*). Enfin il dit que presque tous les hommes sentent plus le plaisir dans le vice que dans la vertu. Oseriez-vous nier cette expérience intime et continuelle de presque tout le genre humain, plongé dans la corruption depuis le péché d'Adam. Voilà donc, selon vous, comme selon Jansénius, presque tout le genre humain, en qui la loi et la résistance au péché ne font que redoubler le péché même.

La nécessité de Jansénius est fixe, physique et absolue, dira le docteur. Du moins l'Eglise a pu, sur certaines expressions dures de Jansénius, le supposer ainsi. Au contraire, ma nécessité n'est que morale, relative et passagère.

Je m'en tiens à vos propres paroles, répondra le disciple; il ne m'en faut pas davantage. 1° Si votre

(*) Le docteur ne le dit pas. (*Note du P. Le Tellier.*)

nécessité n'est que relative au plus grand plaisir, et si elle est bornée au temps où ce plus grand plaisir dure, vous devez au moins avouer que je dois céder passagèrement à cette nécessité passagère, pendant qu'elle me nécessite actuellement. D'ailleurs, comme je ne suis nécessité que relativement au plus grand plaisir, je vous promets que ma volonté ne cédera que d'une façon purement relative à ce plaisir nécessitant. Mais enfin, absolument ou relativement, qu'importe? je suivrai toujours invinciblement mon plus grand plaisir. Je laisse le reste sans peine à la vaine subtilité des écoles, et je me réserve cette pratique réelle pour régler mes mœurs dans le monde. 2° Je veux bien vous laisser dire, contre la vérité évidente, que Jansénius a enseigné une nécessité absolue, à laquelle, ni lui, ni Calvin, ni Luther, ne purent jamais penser. Je veux *bien, par* complaisance, vous laisser dire encore que votre nécessité n'est point physique comme la sienne, et qu'elle n'est que morale. Qu'espérez-vous de gagner par ces adoucissemens imaginaires? Je vais vous démontrer qu'en parlant ainsi vous me donnez encore tout ce qu'il me faut pour secouer le joug de toute loi et de toute pudeur. En voici la preuve courte et décisive.

Selon vous, *les choses moralement impossibles sont au nombre de celles qui n'existent jamais; quæ nunquam existunt.* La nécessité morale est, selon vous, *celle que nous ne vaincrons jamais, quoique nous puissions la vaincre; nunquam tamen superabimus.*

Il faut avouer, selon l'expérience incontestable

du genre humain, que de dix mille hommes, à peine en trouverez un qui sente plus de plaisir à se mortifier qu'à se divertir : il est donc clair comme le jour que la mortification chrétienne, et la victoire sur les tentations, est, pour presque tous les hommes, et même pour presque tous les Chrétiens, un de ces événemens qu'on nomme je ne sais comment possibles, mais *qui n'existent jamais ; nunquam existunt.* Chacun sentant en soi plus de plaisir pour le vice que pour la vertu, doit dire avec vous : Il est vrai que je puis vaincre ce plaisir; mais je sais par avance que *je ne le vaincrai jamais; nunquam tamen superabimus.* Depuis la naissance du monde, aucun homme, d'aucun siècle ni d'aucun pays, n'a résisté à ce plaisir victorieux. Jusques à la fin des siècles il n'y aura jamais aucun homme qui lui refuse son consentement pour pécher. Moi-même, je suis dans une entière et absolue certitude qu'après de vains efforts je succomberai toujours, et que je n'éviterai jamais d'y consentir ; *nunquam tamen superabimus.*

Dans le doute, dira le docteur, il faut faire les derniers efforts pour résister.

Tout est faux dans ce discours, répondra le disciple. D'un côté, il n'y a aucun doute. Je sens avec une pleine certitude que le vice flatteur me donne plus de plaisir que la vertu austère et crucifiante. Il m'est impossible d'en douter; comme je ne saurois douter qu'un ragoût exquis ne soit plus agréable qu'une médecine très-amère. D'un autre côté, je ne puis douter que le plus grand plaisir ne décide infailliblement ; c'est une nécessité qu'il prévale ; *ne-*

cesse est. Réduisez, tant qu'il vous plaira, cette nécessité à n'être que *morale;* malgré ce terme flatteur et radouci, il n'en est pas moins vrai que ma résistance à la tentation, en l'état où je suis, est infailliblement au nombre des événemens chimériques, lesquels ayant je ne sais quelle prétendue possibilité, sont sans aucun exemple dans le monde, *et n'existent jamais; nunquam existunt.* D'un autre côté, je sais avec la plus grande certitude, que le plus grand plaisir me tournant invinciblement vers le vice, je ne ferai jamais en ce cas aucun effort pour résister à la tentation; ou que, s'il m'arrive d'en faire, ces efforts seront vains, stériles, à pure perte, et qu'ils se tourneront enfin contre moi pour me rendre plus impur, plus corrompu, et digne d'un plus rigoureux supplice. Enfin si le plus grand plaisir me permet de faire ces vains efforts, je les ferai par nécessité, sans que vous ayez besoin de m'y exhorter, et si je ne les fais pas, il sera très-certain, malgré vos exhortations, que ces efforts seront, en ce cas, au nombre des choses chimériques qui *n'arrivent jamais; nunquam existunt.*

A quel propos voulez-vous que je tente ce douloureux combat sans aucune espérance et avec la pleine certitude d'y être vaincu? Personne n'est assez insensé pour combattre sans espérer de vaincre. Voulez-vous que j'espère un événement inoui dans le genre humain, depuis la création du monde, et qui n'arrivera jamais jusques à la fin des siècles? Voulez-vous que j'espère follement ce que je sais par avance d'une manière infaillible, qui ne m'arrivera jamais? *nunquam existunt;..... nunquam tamen superabimus.*

Au

Au moins, dans ce désespoir absolu, laissez-moi le soulagement de m'épargner un combat très-pénible, très-insensé et très-funeste. Par exemple, si l'astrologie judiciaire étoit une règle infaillible pour prévoir l'avenir, et si je savois infailliblement, par cette science, que je dois mourir un tel jour d'une telle maladie, je m'épargnerois, dans cette maladie inévitablement mortelle, toutes les opérations douloureuses des remèdes, que je saurois infailliblement ne devoir point me guérir. C'est même ainsi que les médecins en usent pour un malade désespéré. Ils ne le fatiguent d'aucun remède; ils lui laissent la liberté d'user des alimens qui sont selon son goût, et qui n'avancent point sa mort. Il en doit être précisément de même, quand le plaisir me détermine infailliblement au péché. Il faut me laisser en paix dans mon malheur; il faut m'épargner des peines superflues. Il seroit ridicule de me tourmenter, pour m'engager à faire ce qu'il est infaillible que je ne ferai pas.

Ne connoissez-vous pas les hommes? Ne savez-vous pas qu'il n'en faut pas tant pour les décourager sur les peines que la vertu leur coûte? Ne trompez point le genre humain; parlez-lui de bonne foi. Selon votre systême, voici ce qu'il faut que vous lui disiez: Il est vrai qu'un petit nombre d'hommes peuvent surmonter et surmontent même, par le plaisir de la vertu, le plaisir du vice. Mais, de dix mille hommes, à peine y en a-t-il un seul qui se trouve dans cet heureux état. Tous les autres sont entraînés par le plaisir du vice contre celui de la vertu. La victoire contre les tentations leur est néan-

moins possible d'un certain pouvoir physique et absolu. Mais cette victoire dans la pratique est au nombre de ces chimères qui *n'arrivent jamais*. Tâtez-vous donc vous-même ; que chacun consulte le plaisir qu'il sent. S'il est vrai qu'il sente plus de plaisir à contenter ses passions, qu'à les mortifier en portant la croix, et en se renonçant soi-même, qu'il ne se flatte point d'une espérance chimérique de faire le bien qu'il ne fera pas, et d'éviter le mal qu'il fera infailliblement. Que chacun prenne donc son parti sur cette règle infaillible du plaisir dominant. Elle est facile à reconnoître, cette règle qui ne peut faillir, puisqu'il ne s'agit que de savoir qu'est-ce qu'on sent le plus. Si vous sentez le plaisir dominant du vice, en vain vous combattrez pour la vertu. Si vous sentez le plaisir dominant de la vertu, en vain vous craindrez le vice. Vous portez au dedans de vous, dans votre plaisir senti et goûté, le pronostic infaillible de l'événement ; vous n'avez qu'à le suivre. Aussi bien finirez-vous toujours par le suivre, quelque résistance que vous tentiez de faire.

XXIII.

Différence entre le système du sieur Habert et les opinions des différentes écoles catholiques.

Votre preuve, dira le docteur, est insoutenable, car elle prouveroit ce qui est contraire à la foi. Il est de foi, que, quelque effort qu'un tel homme fasse pour résister à une tentation, il y succombera infailliblement, supposé que Dieu ait prévu sa chute. Voulez-vous renverser la préscience de Dieu? Tout

de même, il est de foi, que quelque effort qu'un juste fasse, il ne persévèrera pas jusques à la fin, supposé que Dieu ne l'ait point prédestiné. Voulez-vous renverser la prédestination ?

Enfin les Thomistes et les Molinistes mêmes admettent une grâce véritablement suffisante, pour faire vouloir à l'homme le bien commandé, et avec lequel l'homme ne le voudra pourtant jamais. Voulez-vous renverser cette doctrine, que les Molinistes mêmes ne soutiennent pas moins que les Thomistes ? Votre raisonnement va donc trop loin. Les Molinistes mêmes sont obligés à se réunir avec nous pour vous réfuter. Ils soutiennent autant que nous, qu'il y a des tentations auxquelles il est infaillible que les hommes ne résisteront jamais, quoiqu'ils soient libres d'y résister. Pourquoi donc nous faites-vous un crime de ce que nous disons ce que tous les Thomistes et tous les Molinistes mêmes disent autant que nous ?

Remarquez, répliquera le disciple, les différences essentielles qui sont entre votre système et celui de ces écoles que vous citez. 1° La prescience de Dieu, à proprement parler, n'est point une prescience, parce qu'en Dieu il n'y a point d'avenir, et que tout y est vu comme présent dans son éternité. Dieu voit déjà comme présent ce qui n'est encore que futur à notre égard, par rapport à la succession des temps qui s'écoulent. Dieu voit ce que je ferai dans vingt ans, comme vous voyez ce que je fais au moment où nous parlons ensemble. Mon action est le simple objet de votre vue ; mais votre vue n'est nullement la cause de mon action. Ce n'est point parce que

vous me voyez agir, que j'agis; mais, au contraire, c'est parce que j'agis que vous me voyez agir. Il en est précisément de même de la science de Dieu; elle n'opère, elle n'influe rien dans mon action future. Ce n'est point parce Dieu voit cette action, qu'elle sera; mais, au contraire, c'est précisément et uniquement parce qu'elle sera, que Dieu la voit. Cette science, loin de causer l'événement futur, ne fait, pour ainsi dire, que le supposer, que le suivre, et que s'y conformer. Saint Augustin va jusques à dire que la préscience de Dieu est comme le souvenir des choses passées; par exemple, le souvenir qui me reste aujourd'hui de ce que vous donnâtes hier l'aumône à un pauvre, ne vous nécessita nullement hier à faire cette bonne œuvre. C'est au contraire votre bonne œuvre faite hier, sans aucune *nécessité*, qui est la cause du souvenir que j'en ai *aujourd'hui*. C'est n'entendre rien, que de s'imaginer *que la pré*science de Dieu nous nécessite, puisque cette préscience n'opère rien sur nos volontés. Elle trouve son objet formé librement, et elle se borne à le voir, sans y faire aucune impression, comme mes yeux ne font aucune impression sur un tableau que je regarde. Il n'en est pas de même du plaisir prévenant et indélibéré de notre systême. « Ce plaisir, selon » nous, est le seul ressort qui remue le cœur. Il » met la volonté invinciblement en acte. Il tient » son effet de lui-même, non du consentement de » la volonté. » Alors la volonté est *plus fortement liée* que si elle l'étoit *par des chaînes de fer*. Voilà (vous diront les Molinistes et les Thomistes réunis en ce point) une différence de tout à rien, entre la

délectation invincible et la prescience. La délectation fait tout, et la prescience laisse tout comme elle le trouve. Il y auroit trop de mauvaise foi à oser comparer ces deux choses.

2° Pour la prédestination, elle n'est, selon saint Augustin, qu'une *préparation de moyens* pour assurer la persévérance finale d'un homme dans le bien. Indépendamment de cette préparation qui ne peut jamais se trouver fautive, parce que Dieu, comme dit ce Père (1), *ne se trompe point ; Deus non fallitur*, les hommes ont une grâce véritablement suffisante, à laquelle le secours efficace se trouve inséparablement attaché.... Ainsi, indépendamment de la prédestination, l'homme se trouve avec le même pouvoir pour arriver au salut, que vous avez de voir la lumière *pendant que le soleil éclaire la terre*, si vous ne fermez pas les yeux librement et tout exprès de peur de la voir. La prédestination n'est point le seul ressort qui remue le cœur, comme le plaisir invincible. On ne peut point dire que toutes les fois qu'elle manque à un juste, il *est plus fortement lié* au crime, que s'il l'étoit par *des chaînes de fer*. Ainsi la bonne foi ne permet nullement de comparer la prédestination, sans laquelle on peut, du pouvoir même le plus prochain, se procurer infailliblement jusqu'au secours le plus efficace, avec la délectation, sans laquelle on ne peut rien; en sorte que le seul ressort du cœur manque pour le remuer, et qu'on est plus fortement lié au crime, que si des chaînes de fer y attachoient le cœur.

(1) *De Corr. et Grat.* cap. v. n. 8 : tom. x, pag. 754.

3° La grâce suffisante des Molinistes et même des Thomistes, étant, selon eux, proportionnée à la force actuelle de la tentation, et le secours efficace y étant attaché; à moins que l'homme n'y mette un obstacle par son refus, tout est complet; rien d'effectif n'y manque que le concours actuel, ou action, que la volonté libre de l'homme exclut. Au contraire, nous soutenons qu'alors il manque à l'homme ce qui est le seul *ressort* de son cœur. Voulez-vous comparer des systêmes si opposés?

Je les compare, dira le docteur, en ce que tous les efforts de l'homme sont inutiles, si Dieu ne prévoit pas sa persévérance, et s'il n'est pas prédestiné, comme tous les efforts de cet homme sont inutiles, s'il n'a pas l'actuelle délectation.

Vous me faites penser, répondra le disciple, à une autre différence capitale que je ne *vous ai point* encore expliquée; c'est que, dans la pratique, nul homme ne peut jamais savoir quelle est la préscience de Dieu sur lui, ni s'il est prédestiné ou non. Quand la tentation arrive, il n'a aucune preuve de ce que Dieu a prévu sa chute; il n'a aucune preuve de ce qu'il n'est point prédestiné (*); il a même, selon les Molinistes et les Thomistes réunis en ce point, une absolue certitude d'une grâce proportionnée au besoin présent, qui lui répond du secours efficace, s'il ne rejette pas cette grâce par un refus très-libre de sa volonté. L'incertitude entière de la préscience et de la prédestination, avec la certitude du secours

(*) J'aimerois mieux pour la diction: « Il n'a aucune preuve que » Dieu ait prévu sa chute; il n'a aucune preuve qu'il ne soit pré- » destiné. » (*Note du P. Le Tellier.*)

suffisant et proportionné à la tentation, mettent donc, selon ces deux écoles, tout homme dans l'obligation indispensable de résister à la tentation avec une espérance prochaine du succès. Au contraire, selon nous, presque tous les hommes sentent avec une pleine et intime certitude le plaisir du vice qui se trouve en eux très-supérieur au plaisir de la vertu. Que voulez-vous qu'ils fassent avec cette certitude de désespoir? Voulez-vous qu'ils se tourmentent à pure perte pour agir contre *le seul ressort qui remue le cœur?* Voulez-vous qu'ils rompent *des chaînes de fer?* Voulez-vous que leur volonté prive de son effet un plaisir qui *tient son effet de lui-même, non du consentement de leur volonté?* Oseriez-vous le soutenir sérieusement?

XXIV.

Impuissance de faire le bien sous la délectation supérieure du mal, dans le système du sieur Habert.

Il est néanmoins indubitable, répondra le docteur, que l'homme qui est privé du plaisir supérieur du bien, et qui sent le plaisir du mal, peut vaincre le mal et faire le bien, quoiqu'il ne le fasse jamais; comme je puis me jeter par la fenêtre d'un troisième étage, tuer mon père, danser tout nu au milieu de la place publique, soutenir en plein midi qu'il est nuit, et jeter une somme d'or, qui fait tout mon bien, dans la mer.

Etrange consolation pour l'homme, s'écriera le disciple, affreuse ressource pour la vertu, ou, pour mieux dire, doctrine qui est la justification de tout vice. Le plaisir qu'on nomme honteux et criminel,

me presse ; je n'en puis plus. Il ne me reste aucun *ressort qui remue mon cœur* pour la vertu. Je me trouve plus *fortement lié* au crime que si je l'étois par *des chaînes de fer*. En cet état, vous venez me dire : Consolez-vous; prenez courage; ne désespérez point de vaincre la tentation. Vous le pouvez, comme vous pouvez en pleine santé et avec toute votre raison vous jeter par la fenêtre d'un troisième étage; ou assassiner votre père que vous aimez tendrement; ou danser tout nu au milieu de la place publique, malgré la pudeur, et par le dernier excès d'extravagance; ou soutenir en plein midi qu'il est nuit, pour vous déshonorer à pure perte, vous qui avez tant d'ambition et de jalousie sur votre honneur; ou jeter tout votre bien dans la mer, vous qui êtes si vif sur tous vos intérêts.

Vous le pouvez, dira le docteur. Non, *je ne le* puis nullement, répliquera le disciple. Il n'y a pour une volonté aucune impuissance plus grande de vouloir une chose, que de n'avoir aucune raison de la vouloir. Or, pendant que je suis en pleine santé, et dans une entière liberté d'esprit, avec la crainte de Dieu et l'amour de ma vie, de mon repos et de mon honneur, aucune raison ne peut se présenter à mon esprit pour me faire vouloir les actions extravagantes et dénaturées dont nous parlons. Donc, je suis actuellement dans la plus réelle impuissance de me tuer, en aimant la vie ; d'assassiner mon père, qui m'est très-cher. Il est vrai qu'en d'autres circonstances je pourrois vouloir ce que je ne puis maintenant; faites que j'aie l'esprit troublé par une mélancolie fougueuse, ou par une imagination qui

me précipite dans le désespoir. Faites que je sois dans les préjugés de certains Païens qui croyoient qu'il étoit glorieux et commode de se délivrer de la vie, quand on ne vit plus que pour souffrir dans un état de malheur et de honte, où la vie devient insupportable; alors vous changez toute la supposition, et vous faites un cas où il n'est point moralement impossible que je me jette par la fenêtre. Dans ce cas, il arrivera peut-être que je m'y jetterai, et il y a même grande apparence que je n'y manquerai pas. Ainsi cet exemple est absurde. Si on suppose mes préjugés présens, il y a en moi, faute de tous motifs de vouloir cette action si insensée, une réelle impuissance de m'y déterminer. Si, au contraire, on suppose les préjugés des Païens qui se tuoient pour se délivrer d'une vie honteuse et insupportable, j'ai un pouvoir si prochain de me tuer, qu'il y a toute apparence que je n'y manquerai pas. Ainsi, en aucun sens, cet exemple n'est propre à établir votre nécessité morale.

Mais allons plus loin. Je vous laisse disputer, tant qu'il vous plaira, contre une vérité si claire, et je veux bien me contenter de ce que vous dites. Quoi donc? vous n'avez point d'autre ressource pour réprimer les vices que vous croyez les plus infâmes et les plus monstrueux, qu'en représentant à presque tous les hommes qu'ils peuvent éviter ces crimes horribles, comme chacun peut se jeter dans un précipice pour se tuer, sans aucune raison de le faire, et malgré l'amour dominant qu'on a pour la vie; et comme chacun peut assassiner son père qu'il aime tendrement, malgré l'intérêt capital qu'il a de

le conserver? Chacun vous répondra, par une juste décision : Je m'en tiens aux exemples que vous m'alléguez. Hé bien ! je fuirai le vice, et j'embrasserai la vertu, quand je vous verrai sauter par une fenêtre pour vous tuer, sans folie, ni désespoir, ni dégoût de la vie. Je ne manquerai pas de vaincre mes passions, et de régler mes mœurs, quand je vous verrai assassiner, de sang-froid, votre père, malgré l'amitié tendre qui vous attache à lui, et malgré l'intérêt qui vous engage à désirer sa conservation. Ces deux sortes de cas ayant la même possibilité physique et la même impossibilité morale, trouvez bon, s'il vous plaît, qu'ils marchent d'un pas égal, et que je ne me corrige que quand je vous verrai sauter par la fenêtre.

Quoi qu'il en soit de votre nécessité morale, et de tous vos exemples, vous avouez que *chaque événement* moralement impossible est, dans la pratique, une de ces chimères *qui n'existent jamais ; quæ nunquam existunt.* Ainsi, faites toutes les comparaisons qu'il vous plaira, outre qu'elles seront toutes très-odieuses, dès qu'on les développera pour les mettre au grand jour, à quoi peuvent-elles enfin aboutir? Le fait infaillible est que jamais je ne vaincrai la tentation, quoiqu'il me reste, selon vous, un je ne sais quel pouvoir physique de la vaincre, comme je puis physiquement me tuer, et assassiner mon père sans aucune raison ni disposition qui m'y porte. A quel propos tenterai-je par les plus douloureux efforts de vaincre ce que je sais infailliblement, par avance, que je ne vaincrai jamais ; *nunquam tamen superabimus*?

Ce seroit un étrange spectacle si tous les prédicateurs de nôtre parti prêchoient de bonne foi notre doctrine sans la déguiser (*). Il faudroit qu'ils disent : Mes très-chers Frères, soyez sobres, chastes, pauvres d'esprit, pardonnez les injures, aimez vos ennemis, portez la croix, renoncez-vous vous-mêmes, détachez-vous de tous les plaisirs d'une vie mondaine. Vous pouvez servir Dieu, vous sauver, et vivre dans les règles de la probité et de la pudeur, vous tous que le plus grand plaisir n'y détermine nullement ; comme vous pouvez vous tuer, assassiner votre père, vos mères, vos femmes, vos enfans et tous vos amis. Vous savez infailliblement, par avance, que vous ne le ferez jamais, et que nos exhortations ne serviront de rien qu'à vous rendre plus coupables et plus malheureux. Mais n'importe, vous avez dans la spéculation un certain pouvoir physique de vous corriger, qui n'entre jamais en aucune pratique réelle. Jugez de notre liberté bizarre et chimérique par l'extravagance et par le scandale de ce genre d'exhortation, qui est naturel et nécessaire, selon nos principes.

XXV.

Suite du même sujet.

C'est par des tours subtils, dira le docteur, que vous donnez une apparence si scandaleuse à la céleste doctrine de saint Augustin. A vous entendre, on croiroit que le plus sublime docteur de l'Eglise

(*) Ne faudroit-il pas marquer qu'ils n'ont point envisagé les conséquences dont ils seroient eux-mêmes surpris? (*Note du P. Le Tellier.*)

a voulu, autant qu'Epicure, attacher les hommes à la volupté.

Pour moi, répliquera le disciple, loin de vouloir rendre cette doctrine odieuse, je suis charmé de croire qu'elle est céleste, et venue du plus sublime de tous les docteurs. Eh! qu'y a-t-il de plus commode que de trouver une autorité qui mette la conscience en repos avec une si agréable licence de suivre sans cesse son plus grand plaisir?

Je vous soutiens, encore une fois, dira le docteur, qu'il s'agit ici d'un plaisir pur, spirituel et vertueux, non d'une volupté grossière et sensible.

Il s'agit, répondra le disciple, d'un plaisir pur, spirituel et vertueux pour le très-petit nombre des ames saintes dont la conversation est déjà dans le ciel. Mais, pour presque tout le genre humain, il s'agit, selon votre propre aveu, d'une *volupté* criminelle et épicurienne. C'est, selon vous, cette volupté sale et honteuse qu'il est nécessaire de suivre, toutes les fois qu'elle se fait sentir plus fortement que cet autre plaisir si subtil et si rare, qu'on trouve dans la croix et dans la mort à soi-même. *Quod ampliùs nos delectat, secundùm id operemur necesse est.* L'attrait de cette volupté épicurienne est inévitable et invincible, toutes les fois qu'il est celui qu'on sent le plus : *indeclinabiliter, insuperabiliter.* Épicure n'en a jamais tant dit. Au moins, ce philosophe vouloit que l'homme fût exempt de toute nécessité, même relative et morale. Il se bornoit à vouloir que l'homme choisît, non le plaisir le plus vif et le plus fort, mais celui que la raison propose comme étant le plus durable, et de l'usage le plus sûr. Il vouloit

que l'homme ne fît aucun pas que pour tendre sagement vers son propre bonheur. Il vouloit que chacun se modérât dans le plaisir, pour ménager le plaisir même. Il vouloit qu'on renonçât librement à certains plaisirs qui détruisent les forces du corps, ou qui blessent les plaisirs tranquilles de l'ame, ou qui dégoûtent trop des autres plaisirs, ou qui troublent la bienséance dans la société. Il faisoit consister le plaisir désirable dans le repos de l'esprit, dans un vide de tout mal, dans une cessation de toute douleur, dans une douce et paisible volupté qui mît d'accord ensemble la raison et les sens. Ce tempérament bien pris pouvoit sauver certaines vertus, et réprimer certains excès. Mais pour notre systême, comme il ne laisse aucune liberté, ou du moins qu'il ne permet d'espérer jamais aucun usage réel de la liberté, pour vaincre le plus grand plaisir, il abandonne presque tout le genre humain à ce plaisir effréné sans aucune borne. La céleste doctrine de saint Augustin, *quod ampliùs, etc. necesse est, etc.* décide autant en faveur du sacrilége, du parricide et de l'infamie la plus scandaleuse, que des fragilités les plus vénielles. Jamais Épicure n'a pu dire rien de plus fort que ces paroles : *Le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur.* Le plaisir tout puissant *tient son effet de lui-même, non du consentement de la volonté* de l'homme. *Le seul ressort qui remue le cœur* est sans doute le seul motif qui excite la volonté ; c'est la fin dernière et unique ; C'est le dieu que le cœur adore. Cette dernière et unique fin, ce dieu du cœur est presque pour tout le genre humain le plaisir sensuel.

Avouez-le, poursuivra le disciple, vous ne trouverez dans les *jardins d'Épicure*, si décriés chez les sages païens, rien de si favorable à la volupté que dans notre école. Il y a seulement une raison décisive en notre faveur; la voici : Si le plaisir n'est pas une fin dernière et unique digne de l'homme, Epicure, qui supposoit que l'homme est libre, avoit grand tort de vouloir que l'homme choisît si librement une fin si basse. Mais, pour nous, qui croyons que c'est par une nécessité invincible que la volonté de l'homme est plus *fortement liée* au plus grand plaisir, qu'on ne le seroit par *des chaînes de fer*, nous n'avons aucun tort de vouloir que l'homme fasse ce qu'il est nécessaire qu'il fasse; *necesse est.* Cette doctrine soulage tout autrement l'homme voluptueux. Elle le justifie à ses propres yeux; elle étouffe les vains scrupules que vous appelez des remords; elle fait qu'on s'abandonne, par *des principes* sublimes et célestes, aux passions les plus terrestres et les plus sensuelles.

XXVI.

Conclusion et résumé de cette instruction.

A Dieu ne plaise que nous imputions au sieur Habert le dessein d'établir son système avec cette pratique monstrueuse qui en est la conséquence claire et inévitable! Nous sommes persuadés qu'il aura horreur de cet épicurisme impudent et affreux, dès qu'il le verra sortir de son système malgré lui (1). Nous

(1) Epicurus homo minimè malus, vel potiùs vir optimus. Cic. *Tuscul.* lib. II, cap XIX.

Ac mihi quidem, quòd et ipse bonus vir fuit, et multi Epicurei

supposons, par estime pour sa vertu, qu'il a été ébloui par une doctrine que le parti se vante de montrer avec la plus parfaite évidence dans le texte de saint Augustin; et qu'il n'a jamais développé ce qu'il y a d'énorme et de pernicieux dans cette opinion. Nous sommes même ravis de croire qu'il a réellement espéré de tempérer ce système, et de le redresser par des adoucissemens qui lui ont paru suffisans. Mais, quelque nouveau langage qu'on veuille introduire, et quelque subtilité qu'on emploie, on ne parviendra jamais à purifier un système qui est, dans tout son fond, si absurde, si insoutenable, et si scandaleux. L'unique usage qu'on en peut faire est de s'en servir pour humilier l'esprit humain, et de le proposer comme un exemple sensible de l'affreuse illusion où les hommes pieux et éclairés peuvent tomber. Le ciel et la terre seront en joie sur le sieur Habert, et sa louange retentira dans toutes les églises, s'il abandonne avec candeur et sans réserve ce qu'il avoit cru pur et édifiant, faute de l'avoir assez approfondi.

Ce système tant vanté par tout le parti, depuis soixante-dix ans, étoit, avant cette date, entièrement inconnu dans les écoles catholiques. On n'y connoissoit que le thomisme et le congruisme. Jansénius lui-même, comme nous l'avons déjà vu, avoue que

fuerunt, et hodie sunt, et in amicitiis fideles, et in omni vita constantes, et graves, nec voluptate, sed officio consilia moderantes, hoc videtur major vis honestatis, et minor voluptatis. Ita enim vivunt quidam, ut eorum vitâ refellatur oratio: atque ut cæteri existimantur dicere meliùs, quàm facere, sic hi mihi videntur facere meliùs, quàm dicere. *De Fin. bon. et mal.* lib. II, cap. XXV.

ce système étoit inconnu au monde quand il est venu l'annoncer. *Ad inopinatam veritatem animus, inveteratarum sententiarum præjudiciis gravidus, non facilè cedit* (1). Il ajoute que ces dogmes « pourront » paroître fort nouveaux à ceux qui sont nourris dans » la philosophie d'Aristote : *Iis valde nova forsan » videbuntur, qui philosophiæ Aristotelicæ innutriti » sunt* (2). » Ces théologiens nourris dans la philosophie d'Aristote sont les Thomistes et les Congruistes. Avant la dispute de Jansénius, on ne trouvoit dans toutes les écoles aucun vestige de cette opinion *depuis cinq cents ans*. Ainsi les Théologiens qui en sont maintenant éblouis, ne marchent que sur les pas de Jansénius; et depuis près de six cents ans, ils n'ont, selon Jansénius même, nulle autre tradition que celle de cet auteur condamné par toute l'Église.

D'ailleurs, nous offrons de démontrer que ce système ne se trouve en aucun endroit des ouvrages de saint Augustin, et qu'on ne peut vouloir l'y trouver que par une grossière équivoque, qui tombe d'elle-même, dès qu'on se donne la peine de lire de suite et sans prévention le texte du saint docteur. Rien n'est si injurieux au plus saint et au plus sublime docteur de l'Église, que d'oser lui attribuer un système si indigne de lui. Si le texte de ce Père avoit quelque apparence d'autoriser ce système monstrueux, il faudroit recourir à toutes les explications possibles pour lui épargner un tel déshonneur, et pour lui donner un sens opposé. Bien plus, si ce système paroissoit clairement exprimé dans son texte, il faudroit, dans cette extrémité, mettre cette opinion au nombre de

(1) *De Grat. Chr.* lib. IV, cap. II. — (2) Ibid. cap. X.

ces

ces *endroits plus profonds et plus difficiles des questions incidentes*, que le Siége apostolique n'a voulu *ni mépriser ni approuver*, parce qu'il n'avoit alors aucun besoin de l'approfondir. Il faudroit sans doute en user ainsi, plutôt que d'autoriser par un si grand nom ce qui autorise le vice et l'impiété. Mais encore une fois ce retranchement est absolument inutile, puisque nous promettons de démontrer, dans un autre ouvrage (*), que le texte du saint docteur n'enseigne point cette *doctrine des démons*.

Enfin Épicure même auroit rougi des égaremens sans remords et sans pudeur où cette doctrine jetteroit presque tous les hommes, s'ils n'avoient point d'horreur de la mettre en pratique. Au moins Épicure vouloit que l'homme fût libre, pour être sobre et mesuré dans l'usage du plaisir, pour jouir plus tranquillement et plus constamment du plaisir même (1). Épicure demandoit que l'homme, usant de son libre arbitre, observât un régime philosophique pour choisir les plaisirs, pour les modérer, et pour accorder ceux du corps avec ceux de l'esprit. Il vouloit que chacun mesurât ses plaisirs, et il disoit *qu'il n'étoit nullement difficile de s'en abstenir, quand la santé, le devoir et la réputation le demandent.* Il ajoutoit que le sage use de compensation, et fuit le plaisir qui lui attire dans la suite une plus grande dou-

(*) Voy. l'*Instr. pastor. en forme de dialogues*, IIe partie : tom. XV, pag. 317 et suiv. (*Edit.*)

(1) Sed Epicurus declinatione atomi vitari fati necessitatem putat. Hanc rationem Epicurus induxit ob eam rem, quòd veritus est, ne si semper atomus gravitate ferretur naturali ac necessariâ, nihil liberum nobis esset, cum ita moveretur animus, ut atomorum motu cogeretur. *De Fato*, cap. X.

leur (1). La secte d'Épicure a été néanmoins en mauvaise odeur chez les vertueux Païens, qui entendoient dire aux autres écoles que le plaisir doit être subordonné à la vertu. Le système dont il s'agit maintenant ne nous laisse aucun *ressort* pour *remuer le cœur*, ni par conséquent nulle autre fin dernière de l'homme que le seul plaisir. De plus, il veut que le cœur de l'homme soit plus *fortement lié* au plus grand plaisir, que s'il l'étoit *par des chaînes de fer.* Il veut que le plus grand plaisir, qui est presque toujours vicieux, *tienne son effet*, qui est le crime, *de lui-même, non du consentement de la volonté.* Ainsi la volonté de l'homme n'a nullement à délibérer pour modérer ses plus impudentes passions. Voilà les hommes qui, *désespérant* de vaincre un plaisir invincible, *se livrent eux-mêmes à l'impudicité pour se plonger par une avidité insatiable dans tout excès d'infamie. Desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiæ, in operationem immunditiæ omnis, in avaritiam* (2). Tel est le système qu'un parti qui ne parle que de morale sévère, n'a point de honte de vanter comme la céleste doctrine de saint Augustin.

Faut-il s'étonner si nous opposons à ces théologiens un Païen tel que Cicéron, qui disoit de l'opinion qui flatte le goût du plaisir, qu'elle doit moins être réfutée par les philosophes, que *punie par le censeur* de la république (3)? Ici nous sommes réduits

(1) Ab iis abstinere minimè esse difficile, si aut valetudo, aut officium, aut fama postulet...... Itaque hàc usurum compensatione sapientem, ut voluptatem fugiat, si ea majorem dolorem effectura sit. *Tuscul.* lib. v, cap. xxxiii.

(2) *Ephes.* iv. 19.

(3) Quæ jam oratio, non a philosopho aliquo, sed a censore oppri-

à recourir aux Païens mêmes, pour ouvrir les yeux des chrétiens. Quoi! les évêques toléreront-ils une doctrine que le magistrat même, établi pour la police et pour les mœurs, ne doit jamais souffrir (*)? Plus on emploie de subtils artifices, et des couleurs flatteuses, pour déguiser ce contagieux systême, plus nous devons faire d'efforts pour le démasquer, et pour en développer toutes les horreurs à la face de l'Eglise entière. Si nous étions assez lâches pour nous taire par respect humain, dans un si pressant besoin de réveiller l'indignation publique, pour mettre en sûreté la vertu et la pudeur, *les pierres mêmes crieroient.* Nous disons donc au sieur Habert, qui n'a pas prévu tout ce que son systême renferme d'horrible et de honteux : Nous vous conjurons de ne rendre pas la théologie de saint Augustin *moins honnête que la philosophie d'Epicure. Obsecro te, non sit honestior philosophia gentium, quàm nostra christiana* (1). Nous ne saurions croire qu'aucun évêque veuille favoriser ce systême, quand il aura été exactement dévoilé à ses yeux. Le respect et la vénération que nous avons au fond du cœur pour la sagesse, pour la piété, et pour le zèle de nos confrères nous inspire cette confiance. Nous sommes même persuadés qu'aucun théologien modéré, pieux, et docile pour l'Église catholique n'hésitera à abandonner

menda est. Non est enim vitium in oratione solùm, sed etiam in moribus. *De Finib. bon. et mal.* lib. II, cap. X.

(*) A ajouter : « Quoiqu'on ne puisse douter que ceux qui la soutiennent n'en voient pas les affreuses conséquences. » (*Note du P. Le Tellier.*)

(1) AUG. *contrà Jul.* lib. IV, n. 72 : tom. X, pag. 619.

ce systême, pourvu qu'il l'examine avec un cœur dégagé de toute préoccupation. Nous crions donc, en nous tenant à la porte du camp d'Israël : *Si quelqu'un est au Seigneur, qu'il se joigne à moi. Si quis est Domini, jungatur mihi* (1). Nous espérons que les enfans de Levi se rassembleront pour défendre le sacré dépôt de la foi et des mœurs. Nous conjurons tous les vrais Thomistes de ne prendre aucun faux ombrage : ce n'est point leur grâce efficace ou prémotion que nous voulons décréditer; c'est le plaisir efficace par lui-même pour entraîner *inévitablement et invinciblement* presque tout le genre humain dans le vice, que nous voulons démasquer, et que nous attaquons. Il s'agit ici, non de la prétendue question de *fait* sur le texte de Jansénius, mais de ce qui est, de l'aveu du parti même, la question de *droit*. Il s'agit de savoir si ce systême, pire que celui *d'Épicure*, en ce qu'il ne nous laisse aucune *autre règle* des mœurs qu'un plaisir nécessitant, est la doctrine de saint Augustin adoptée par toute l'Église. Ce systême si odieux en soi est insinué dans toutes les écoles par des théologiens, qui ont tout ensemble pour eux le préjugé des bonnes mœurs avec celui d'une apparente condamnation du jansénisme. Le serpent se glisse sous les fleurs par les plus souples détours et par les insinuations les plus flatteuses. Plus la séduction est grande, plus nous élèverons notre voix pour ne laisser point la vérité sans témoignage, et pour montrer que le dragon imite la voix de l'agneau.

Plutôt mourir que de cesser jamais de parler jusqu'au dernier soupir : malheur à nous si nous nous

(1) *Exod.* XXXII. 26.

taisons! Le silence souilleroit nos lèvres. Celui qui sonde les cœurs, et qui lit au fond des consciences, sait combien nous avons eu de peine à parler, combien nous avons désiré de laisser à d'autres plus éclairés et plus autorisés que nous, la défense du sacré dépôt, combien nous sommes éloignés de toute passion et de toute vue humaine. En parlant nous attendons tout, non de nos forces, qui ne sont que foiblesse, mais des promesses faites à l'Église. Nous désirons ardemment de trouver dans le secours des autres évêques, plus remplis de la science de la tradition, tout ce qui nous manque pour soutenir la cause commune. Enfin nous espérons que Pierre confirmera à jamais ses frères, et que le système de Jansénius, qui livre l'homme au plus grand plaisir, quelque adoucissement flatteur qu'on lui donne, ne sera point toléré par cette Église mère et maîtresse, *auprès de laquelle la nouveauté ne peut avoir aucun accès* (1).

A CES CAUSES, après avoir consulté (*)...

(1) S. CYPR. *Ep.* LV, *ad Cornel.* pag. 86.

(*) La suite manque dans le manuscrit. On peut y suppléer par les fragmens de la première édition de cette Ordonnance cités dans le *Dictionnaire des livres jansénistes*, tom. IV, pag. 79. Fénélon y condamne la Théologie de Habert « comme renouvelant le système de » Jansénius, sous un langage d'autant plus contagieux qu'il est plus » flatteur, et comme fournissant au parti des facilités pour paroître » anti-Janséniste, en soutenant tout le jansénisme. (*Edit.*)

FIN DU TOME SEIZIÈME.

TABLE
DU TOME SEIZIÈME.

INSTRUCTION PASTORALE, EN FORME DE DIALOGUES, SUR LE SYSTÊME DE JANSÉNIUS.

TROISIÈME PARTIE, *qui montre la nouveauté du système de Jansénius, et les conséquences pernicieuses de cette doctrine contre les bonnes mœurs.* *Page* 3
XVII[e] LETTRE. Sur la nouveauté du systême de Jansénius, qui n'a aucune apparence de tradition. *Ibid.*
XVIII[e] LETTRE. Continuation sur la nouveauté du systême de Jansénius. 30
XIX[e] LETTRE. Explication des conséquences du systême de Jansénius contre les bonnes mœurs. 60
XX[e] LETTRE. Continuation des conséquences du systême de Jansénius contre les bonnes mœurs. 83
XXI[e] LETTRE. Maximes de Jansénius, tirées de son systême, sur la manière dont chacun doit se conduire dans les tentations. 105
XXII[e] LETTRE. Renversement des bonnes mœurs dans le systême le plus mitigé des deux délectations invincibles. 126
XXIII[e] LETTRE. Comparaison du systême de Jansénius avec celui d'Epicure. 152
XXIV[e] LETTRE. Récapitulation des Lettres précédentes. 173
Conclusion. 196

ORDONNANCE ET INSTRUCTION PASTORALE,

PORTANT CONDAMNATION D'UN LIVRE INTITULÉ : *THEOLOGIA DOGMATICA ET MORALIS, AD USUM SEMINARII CATALAUNENSIS.* 207

Avertissement, qui contient le dessein de cette ordonnance. *Page* 207

PREMIÈRE PARTIE, *où il est démontré que la nécessité qui est nommée* morale *par le sieur Habert, es celle qui a été enseignée par Jansénius et par Calvin même.* 211

I. Le sieur Habert ne distingue son système de celui de Jansénius, que par les termes de *nécessité morale* qu'il rend équivoques. *Ibid.*

II. Abus captieux que les Jansénistes ont fait des termes de *nécessité morale*, qui devoit rendre le sieur Habert plus précautionné sur ces termes. 213

III. Liberté captieuse que le sieur Habert s'est donnée de prendre les termes de *nécessité morale* dans un sens très-différent de celui où les écoles le prennent. 217

IV. Notion de la nécessité du sieur Habert entièrement conforme à celle de Jansénius, savoir, qu'elle *opère en délectant.* 221

V. Nécessité morale du sieur Habert, qui se trouve dans les damnés en enfer, comme dans les hommes voyageurs sur la terre. 227

VI. Notion que le sieur Habert donne de la nécessité morale, qui est de regarder les mœurs. 228

VII. Notion de la nécessité morale du sieur Habert, qui est celle de la nécessité physique de toutes les écoles. 230

VIII. Nécessité morale du sieur Habert, qui est la nécessité physique selon Jansénius. 233

IX. Sens dans lequel la nécessité morale du sieur Habert est très-naturelle. 235

X. Nécessité du sieur Habert, qui va, selon lui, jusqu'à être métaphysique. 238

XI. Expressions par lesquelles le sieur Habert fait clairement entendre que sa nécessité nommée *morale* est réellement physique et même métaphysique. 243

XII. Expression par laquelle le sieur Habert fait entendre que la nécessité morale est au-dessus de toute autre nécessité. *Page* 247
XIII. Opposition essentielle entre M. l'évêque de Meaux et le sieur Habert. 251
XIV. Comparaison de la nécessité de Jansénius avec celle du sieur Habert. 256
XV. Exclusion de la nécessité absolue, qui est encore plus expresse dans le texte de Jansénius que dans celui du sieur Habert. 259
XVI. Evidence avec laquelle tous les écrivains jansénistes condamnent autant que le sieur Habert la nécessité *absolue*, et la bornent autant que lui à la nécessité relative. 261
XVII. Evidence avec laquelle Jansénius réduit tout son système à une nécessité relative qui varie entre les deux délectations opposées. 268
XVIII. Evidence avec laquelle Calvin a rejeté autant que le sieur Habert la nécessité absolue, et s'est borné autant que lui à la nécessité relative. 272
XIX. Réfutation de la différence que le sieur Habert peut alléguer entre sa nécessité *morale* et la nécessité volontaire de Calvin. 277
XX. Impossibilité où le sieur Habert se trouve d'imputer son système à saint Augustin, à moins qu'il n'établisse par son système la nécessité et l'impuissance physique. 287
XXI. Première des cinq propositions, qui est pure dans son sens propre et naturel, si le système du sieur Habert est véritable. 291
XXII. Deuxième des cinq propositions, qui est pure dans son sens propre et naturel, si le système du sieur Habert est véritable. 296
XXIII. Troisième des cinq propositions, qui est pure dans son sens propre et naturel, si le système du sieur Habert est véritable. 298

XXIV. Quatrième des cinq propositions, qui est pure dans son sens propre et naturel, si le systême du sieur Habert est véritable. *Page* 300
XXV. Cinquième des cinq propositions, qui est pure dans son sens propre et naturel, si le systême du sieur Habert est véritable. 301
XXVI. Nécessité évidente de rejeter le systême du sieur Habert pour pouvoir rejeter sérieusement les cinq propositions. 305
XXVII. Manière dont il faudra juger de la question de droit, si le systême du sieur Habert est autorisé. 306
XXVIII. Manière dont il faudra juger de la question que le parti nomme de fait, si le systême du sieur Habert est autorisé. 308
XXIX. Réponse aux exemples qu'on cite pour établir la nécessité morale du sieur Habert. 310
XXX. Réponse à ce que le sieur Habert dit pour faire entendre que la volonté peut, sous la plus forte délectation, suivre la plus foible. 324
XXXI. Réponse au sieur Pastel sur les citations qu'il fait de quelques célèbres théologiens sur la liberté des damnés. 329
XXXII. Réfutation courte du sieur Pastel, qui semble admettre un milieu entre les deux délectations. 333
XXXIII. Refutation du sieur Pastel, qui semble établir un pouvoir même moral de résister à la plus forte délectation. 336
XXXIV. Nouveauté du systême des deux délectations dont la plus forte est invincible. 338
XXXV. Réponse à ceux qui nous opposent des cahiers dictés par des professeurs, et des thèses soutenues par des bacheliers en faveur du systême des deux délectations. 345
XXXVI. Réponse à ceux qui diront que ce systême n'est condamné en termes formels par aucun jugement de l'Eglise. 348

XXXVII. Récapitulation de cette première partie. *Page* 354
SECONDE PARTIE, *où il est démontré que la prémotion des Thomistes ne peut point autoriser la délectation du sieur Habert et des prétendus disciples de saint Augustin.* 363
I. Notion du libre arbitre sur laquelle tous les Thomistes sont d'accord avec toutes les autres écoles anti-jansénistes. 364
II. Prémotion des Thomistes appartenant, selon eux, à ce que l'Ecole nomme *l'acte second*, et nullement à ce que l'Ecole nomme *l'acte premier.* 368
III. Prémotion des Thomistes réduite, selon Lémos, à un concours prévenant, lequel n'est pas moins un concours actuel que le concours nommé *simultané* par toutes les autres écoles. 373
IV. Prémotion des Thomistes réduite, selon Alvarez, à un concours prévenant, qui n'est pas moins actuel que le concours simultané des autres écoles. 376
V. Prémotion qui étant, selon Alvarez, un *milieu entre l'acte premier et l'acte second*, est néanmoins un concours actuel. 378
VI. Prémotion qui seroit hérétique, de l'aveu d'Alvarez et de Lémos, si elle remontoit à l'acte premier. 380
VII. Prémotion qui est, selon Alvarez, un concours général offert même pour les actes surnaturels quand le commandement presse, à moins que l'homme n'y mette un empêchement par son refus très-libre. 383
VIII. Prémotion qui est, selon Lémos, un concours offert même pour les actes surnaturels quand le commandement presse, à moins que l'homme n'y mette un empêchement par son refus très-libre. 385
IX. Concours prévenant que tous les Thomistes supposent autant toujours prêt, dans la pratique, que les autres écoles supposent leur concours simultané. 389
X. Suffisance réelle et parfaite de la grâce suffisante des

Thomistes pour les actes commandés à l'égard des hommes qui ne reçoivent point la prémotion. *Page* 392
XI. Prémotion qui est incompatible avec le refus du consentement de la volonté, selon la supposition des Thomistes, sans blesser le libre arbitre. 395
XII. Réponse à ceux qui disent que certains Thomistes n'admettent point les tempéramens que nous venons de rapporter. 401
XIII. Première démonstration pour prouver que la délectation des Jansénistes appartient à l'acte premier; au lieu que la prémotion des Thomistes appartient à l'acte second. 404
XIV. Seconde démonstration pour prouver que la délectation des Jansénistes détruit le libre arbitre selon les Thomistes. 407
XV. Délectation du sieur Habert, sans laquelle il doit soutenir, comme un dogme de foi, que l'homme ne peut rien, et qui par conséquent appartient à *l'acte premier;* au lieu que la prémotion des Thomistes n'est soutenue par eux que comme bornée à l'acte *second.* 413
XVI. Système des deux délectations, qui rend la grâce insuffisante pour la prochaine possibilité des commandemens; au lieu que le système de la prémotion rend la grâce véritablement suffisante, et la possibilité des commandemens véritablement prochaine. 416
XVII. Délectation de Jansénius et du sieur Habert, dans laquelle consiste toute la vertu médicinale de la grâce, au lieu que cette vertu consiste, selon les Thomistes, dans la grâce suffisante. 421
XVIII. Récapitulation des différences qui se trouvent entre la prémotion des Thomistes, et la délectation des Jansénistes. 425
XIX. Réfutation de ceux qui veulent mêler le système des Thomistes avec celui des Jansénistes, pour les accorder, et faire de la délectation une prédétermination physique. 4[illegible]

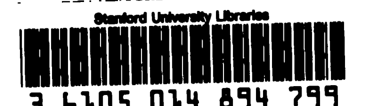
XX. Réfutation de ceux qui disent que la prémotion appartient autant à l'acte premier que la délectation. *Page* 434
XXI. Disposition où l'on doit croire que tous les vrais Thomistes seront toujours. 438
XXII. Mépris de Jansénius et des Jansénistes pour la doctrine des vrais Thomistes. 442
XXIII. Réponse à une objection tirée de l'autorité du cardinal Noris. 446
XXIV. Réponse à ceux qui diront que le sieur Habert est autant que les Thomistes en droit de nier la conséquence hérétique qu'ou veut lui imputer. 454
XXV. Conclusion de cette seconde partie. 463

TROISIÈME PARTIE, *où il est démontré que le système du sieur Habert, nonobstant les tempéramens qu'il veut paroître y avoir mis, renverse toutes les vertus tant morales que chrétiennes, et introduit un épicurisme monstrueux.* 470
I. Usage que le sieur Habert fait avec Jansénius de l'autorité de saint Augustin pour soutenir un système pernicieux. *Ibid.*
II. Explication de la délectation que le sieur Habert soutient avec Jansénius que chacun suit nécessairement. 473
III. Equivoque qu'il faut lever sur deux espèces de délectations, l'une qui est un plaisir délibéré, et par conséquent l'amour même; l'autre qui est un sentiment de plaisir prévenant et indélibéré. 475
IV. Dans le système du sieur Habert, l'homme qui fait le mal cède par une invincible nécessité à la plus forte délectation. 477
V. Dans le système du sieur Habert, le péché n'est jamais imputable à celui qui le commet. 480
VI. La nécessité que le sieur Habert appelle *morale,* n'en est pas moins *invincible et inévitable.* 484

VII. On peut admettre le système de la grâce efficace par elle-même, sans admettre le système du sieur Habert. *Page* 489
VIII. Vaine difficulté sur l'origine de la délectation. 492
IX. Vains adoucissemens dans l'exposition du système du sieur Habert. 494
X. Suite du même sujet. 496
XI. La vigilance est inutile et impossible dans le système du sieur Habert. 497
XII. La prière également impossible dans le même système. 501
XIII. La résistance aux tentations est impossible dans le même système. 502
XIV. Suite du même sujet. 505
XV. Suite du même sujet. 507
XVI. Suite du même sujet. 512
XVII. Conséquences de cette doctrine dans la pratique. 513
XVIII. La morale sévère des nouveaux *Augustiniens est* en contradiction manifeste avec leurs *principes*. 515
XIX. Affreuses conséquences du nouveau système. La prédication de l'Evangile est un don funeste à la plus grande partie du genre humain. 518
XX. Suite du même sujet. 521
XXI. Suite du même sujet. 522
XXII. Conformité du sieur Habert avec Jansénius sur cet article. 525
XXIII. Différence entre le système du sieur Habert et les opinions des différentes écoles catholiques. 530
XXIV. Impuissance de faire le bien sous la délectation supérieure du mal, dans le système du sieur Habert. 535
XXV. Suite du même sujet. 539
XXVI. Conclusion et résumé de cette Instruction. 542

FIN DE LA TABLE DU TOME SEIZIÈME.




Stanford University Libraries
3 6105 014 894 799